ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE FILOSOFIE ŞI PSIHOLOGIE „CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

UNIVERSITATEA DIN CRAIOVA
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

BIBLIOTECA JUDEŢEANĂ „ALEXANDRU ŞI ARISTIA AMAN”

SIMPOZIONUL NAŢIONAL „CONSTANTIN NOICA”

Ediţia a XI-a

„Raţiune şi credinţă la Constantin Noica şi în şcoala lui Nae Ionescu”

Craiova, 30 mai–1 iunie 2019

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Scanned with OKEN Scanner

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

UNIVERSITATEA DIN CRAIOVA
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Biblioteca Județeană „Alexandru și Aristia Aman” din Craiova

SIMPOZIONUL NAȚIONAL „CONSTANTIN NOICA”

Ediția a XI-a

„RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ LA CONSTANTIN NOICA ȘI ÎN ȘCOALA LUI NAE IONESCU”

Craiova, 30 mai–1 iunie 2019

Coordonatori: ALEXANDRU SURDU, MONA MAMULEA, OVIDIU G. GRAMA

Editor: Dr LUCIAN DINDIRICĂ, directorul Bibliotecii Județene „Alexandru și Aristia Aman” din Craiova

Scanned with OKEN Scanner

Copyright © Editura Academiei Române, 2019
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5
050711, București, România
Tel.: 4021-3188106, 4021-3188146,
Fax: 4021-3182444
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

Referenți științifici: acad. Alexandru BOBOC
acad. Vasile TONOIU

Volum realizat cu sprijinul Bibliotecii Județene „Alexandru și Aristia Aman"
din Craiova și al Consiliului Județean Dolj

Redactor: Mircea DOBRE
Tehnoredactor: Valeriu G. DIMA
Coperta: Mariana ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: 10.12.2019; Format: 16/70×100
Coli de tipar: 19
C.Z. pentru biblioteci mari: 136.4(498)(082)
C.Z. pentru biblioteci mici: 136.4

Scanned with OKEN Scanner

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie şi Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru"

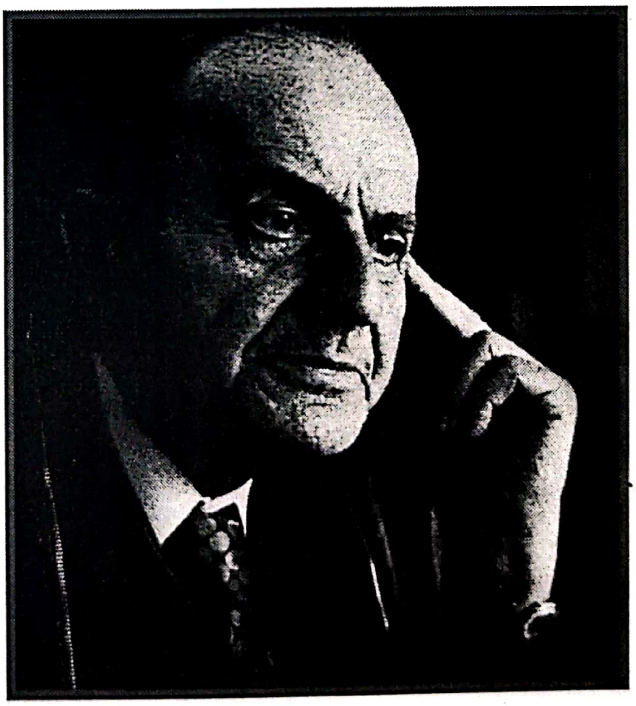
UNIVERSITATEA DIN CRAIOVA
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Biblioteca Judeţeană „Alexandru şi Aristia Aman" din Craiova

SIMPOZIONUL NAŢIONAL „CONSTANTIN NOICA"

Ediția a XI-a

„RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ LA CONSTANTIN NOICA ȘI ÎN ȘCOALA LUI NAE IONESCU"



Craiova, 30 mai–1 iunie 2019

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

Notă asupra ediției 9

†IRINEU, ARHIEPISCOPUL CRAIOVEI ŞI MITROPOLITUL OLTENIEI, Cuvânt de binecuvântare. Pentru o „dimensiune românească a existenței" 11

ALEXANDRU SURDU, Despre religie, credință, rațiune şi logică la Nae Ionescu şi la urmaşii săi 15

ALEXANDRU BOBOC, Rațiune şi credință în concepția lui Kant 21

ION POPESCU, Emil Cioran şi Petre Țuțea despre condiția umană 28

IOAN BIRIŞ, Constantin Noica: De la rațiunea categorială la rațiunea individualului 42

ION DUR, Horia Stamatu despre Nae Ionescu şi ucenicii săi 57

FLOREA LUCACI, *Fiul risipitor* şi *fratele său*, personaje-concept în filosofia lui Noica 70

IONEL BUŞE, Despre ispită şi logos 80

MARIN DIACONU, Colaborarea lui Constantin Noica la *Glasul Patriei* şi *Tribuna României* 85

CLAUDIU BACIU, Ființa ca rațiune imanentă la Constantin Noica 96

MARIUS DOBRE, Noica şi Cioran despre destinul Europei 102

MIRCEA LĂZĂRESCU, Unu din ontologia lui Noica, în raport cu ontoteologia creştină şi cu sistemul filosofico-categorial pentadic 110

EUGENIU NISTOR, Concepte şi structuri de idei în filosofia lui Constantin Noica (o schiță recapitulativă) 118

IONIȚĂ APOSTOLACHE, Teologie şi filosofie în perioada interbelică românească. Actualitatea gândirii lui Nae Ionescu 125

ŞTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, Modelul I–D–G ca alternativă la dialectica triadică hegeliană 141

LUCIA OVIDIA VREJA, Mircea Vulcănescu despre credința şi spiritualitatea țăranului român 146

SERGIU BĂLAN, Credința religioasă şi știința religiilor la Mircea Eliade 153

HENRIETA ANIŞOARA ŞERBAN, Demiurgia umană sau despre rațiune şi credință la Nae Ionescu şi Constantin Noica 162

BIANCA BEATRICE MICHI NEMA, O epistolă a lui Constantin Noica 171

MIHAI POPA, Experiență şi cunoaştere la Nae Ionescu 177

Scanned with OKEN Scanner

ILEANA BOLDIȘOR, Pagini din presa religioasă interbelică 184
TITUS LATES, Logos divin și logos matematic în *Scrisori despre logica lui Hermes* 194
MARIAN NENCESCU, Cuvânt și imagine în opera lui Constantin Noica 198
ȘERBAN N. NICOLAU, Rațiune prin credință la Constantin Noica 204
DANIEL COJANU, Adevărul de credință ca fapt trăit. Experiența religioasă în viziunea lui Nae Ionescu și a discipolilor săi 210
MIHAIL UNGHEANU, Teologie și înțelegerea modernității 225
ION FILIPCIUC, Structură pentadică în descântecul bucovinean 251
CAMELIA POPA, BOGDAN IONESCU, Cercetarea tulburării depresive în colective interdisciplinare 265
MIHAI IOAN MICLE, GABRIEL OANCEA, DOINA ȘTEFANA SĂUCAN, Percepția opiniei publice cu privire la lupta anticorupție. România în context est-european 270
BOGDAN DANCIU, ANDRA LUISA PREDA, Determinante culturale ale atitudinilor 285

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Ca în fiecare an, Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române a organizat şi în 2019 Simpozionul Naţional „Constantin Noica", care de această dată s-a desfăşurat la Craiova, în perioada 30 mai–1 iunie, şi a fost organizat în colaborare cu Facultatea de Teologie a Universităţii din Craiova şi cu Biblioteca Judeţeană „Alexandru şi Aristia Aman".

Tema principală de dezbatere a acestei ediţii a fost „Raţiune şi credinţă la Constantin Noica şi în şcoala lui Nae Ionescu". Volumul de faţă cuprinde texte ale comunicărilor susţinute cu acest prilej.

Scanned with OKEN Scanner

Cuvânt de binecuvântare

PENTRU O „DIMENSIUNE ROMÂNEASCĂ A EXISTENȚEI”

†DR. IRINEU
ARHIEPISCOPUL CRAIOVEI ȘI MITROPOLITUL OLTENIEI

Valoarea existenței umane se cuprinde din întregul ansamblu de valori practice și duhovnicești, rezultate dintr-o predispoziție perpetuă a omului spre cultură și spre valorile vieții religioase. Și dacă „Scriptura nu vorbește despre *cultură*, ne vorbește la tot pasul despre îmbunătățirea, înălțarea, purificarea și desăvârșirea omului. În Predica de pe Munte, Mântuitorul îi numește pe creștini „lumina lumii”[1] și îndeamnă să se nobileze, să fie desăvârșiți ca Dumnezeu[2]. După Evanghelie, vrednicia omului se cunoaște după faptele sale bune, ca pomul după roade. „Omul bun din vistieria cea bună a inimii scoate cele bune, și omul cel rău din vistieria cea rea a inimii socate cele rele”[3]. „Cultura e trezirea, dezvoltarea și arătarea în afară a comorilor bune de gândire și simțire, care se află acumulate în vistieria inimii, de unde se cer dezrobite; e rodul darurilor cerești, pe care ni le inspiră și ni le împlinește Duhul Sfânt”[4].

În contextul Conferinței Internaționale „*Politică. Diplomație. Cultură*”, Facultatea de Teologie din Craiova, în colaborare Academia Română, cu sprijinul Bibliotecii Județene „Alexandru și Aristia Aman” din Craiova, a organizat în perioada 30 mai – 1 iunie 2019 lucrările celei de a XI-a ediții a Simpozionului Național „Constantin Noica”, pe tema „Rațiune și credință la Constantin Noica și în școala lui Nae Ionescu”. Prin evocarea acestor mari personalități și spirite creștine, s-a făcut încă o dată dovada că teologia este întotdeauna deschisă spre dialog. De aceea, Mântuitorul nostru ne îndeamnă cu putere: „Cereți și vi se va da; căutați și veți afla; bateți și vi se va deschide”[5].

În cazul de față, fiind vorba despre cei mai de seamă reprezentanți ai culturii și filosofiei românești, nu putem trece mai departe fără a aminti de specificul românesc al gândirii și ideilor pe care le-au promovat în moștenirea lor scrisă.

Existența unei *creștinătăți daco-romane* în spațiul carpato-danubiano-pontic se numără printre temele predilecte în cazul de față. Inspirați din litera Scripturii și din

---

[1] Mt. 5, 14.
[2] Mt. 5, 48.
[3] Lc. 6, 44–45.
[4] Ilarion Felea, *Religia culturii*, Arad, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Aradului, 1994, p. 22.
[5] Mt. 7, 7.

învățăturile Sfinților Părinți ai Bisericii, cei mai mulți dintre marii gânditori ai neamului nostru au evidențiat cu entuziasm această legătură de suflet cu trecutul, folosindu-o în scopul argumentării unei *„dimensiuni românești a existenței"*. Filosofii Nae Ionescu, Nichifor Crainic, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran, Petre Țuțea, precum și teologii Ioan Gh. Savin, pr. prof. Dumitru Stăniloae, pr. prof. I. G. Coman sau mitropolitul Nestor Vornicescu au fost dimpreună preocupați de dovedirea unui fundament creștin al existenței românești. Pornind de la încercarea de „a determina chipul *etern* românesc de a înțelege lumea", s-a ajuns la evocarea unei „dimensiuni românești a existenței". În gândirea acestor mari vizionari ai neamului nostru, „orizontul lumii românești se întinde din cotidian până în legendă, de «aici» până «dincolo», de la «prezență» până în «neprezență», de la «atunci» până la «acum», de la «acum» până în «veșnicie», cu o întreagă varietate de «modulații românești ale ființei», cum avea să le numească Constantin Noica în *Sentimentul românesc al ființei*. Iar între aceste lumi, trecerea se face pe nesimțite, în chip organic; printr-o «vamă», de drept, dar și vamă ca loc sau vreme a trecerii, nu a opreliștii, integrată ea însăși existenței, ca treaptă, nu ca prag. Toate aceste «dincolo», «neprezență», «veșnicie» sunt, pentru român, ele însele calități ale ființei"[6].

De la afirmarea ca stat unitar și independent, România a crescut în ochii Europei printr-o mare bogăție de valori culturale[7]. Ele s-au afirmat numai într-un dialog unilateral asumat, prin care înaintașii au reușit să împletească frumos argumentele teologiei și filosofiei deopotrivă. Pentru acest demers, specificul daco-roman, pe care s-a sprijinit întotdeauna spiritualitatea noastră ortodoxă, poate fi invocat ca *laitmotiv pentru moștenirea culturală românească*[8]. Părintele profesor Dumitru Stăniloae are în vedere în acest sens faptul că identitatea noastră spirituală ar avea menirea „să transporte omenirea din starea de sălbăticie a naționalității naturale în starea nobilă a seminției celei una, întemeiate de Dumnezeu"[9]. De aceea, el socotește că tradiția creștină în general și Ortodoxia în special au rolul de a lucra și de a fi permanent prezente în „manifestările de cultură, de muncă, de raporturi sociale, ale grupului etnic care-i aderă"[10]. Unul din elementele fundamentale ale procesului de formare a poporului nostru este *încreștinarea lui*. Din acest *altoi* al neamului românesc, așa cum spune iarăși pr. prof. Dumitru Stăniloae[11], s-a ridicat o limbă liturgică prin intermediul căreia se poate vorbi astăzi despre o *„dimensiune românească a existenței"*.

---

[6] Marian Diaconu, „Un model ontologic al omului românesc", studiu introductiv la lucrarea lui Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991, p. 10.

[7] Marian Diaconu, „Un chip spiritual al vremii...", în Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, vol. I, cuvânt înainte de Constantin Noica, București, Editura Eminescu, 1992, p. 11.

[8] Specificul creștinismului daco-roman, particularizat prin valoroasa lucrare mărturisitoare a sfinților Ioan Cassian, Dionisie Exiguul, Ioan Maxențiu etc., s-a constituit ca argument puternic în revendicarea unei „dimensiuni românești a existenței". Este până la urmă ceea ce părintele profesor Dumitru Stăniloae numește „Ortodoxie și Românism".

[9] Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, București, Editura Basilica, 2014, p. 47.

[10] Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, p. 56.

[11] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Un alt aspect foarte important al originii noastre daco-romane a fost bineînțeles limba latină. Istoricii invocă în acest sens fondul principal de cuvinte și structura gramaticală, adăugată fondului lingvistic dacic autohton[12]. În acesta s-au adăugat ulterior și numeroasele influențe slave, deprinse de la popoarele migratoare, începând cu secolele VII–VIII[13]. Toate aceste elemente se susțin prin existența unei puternici comunități creștine, întărită încă din perioada persecuțiilor, vie și prezentă în etnogeneza neamului nostru. Cu toate că au existat și unele teorii care socoteau o oarecare slăbire a spiritului autohton daco-roman prin interacțiunea cu popoarele migratoare, din secolul VIII înainte rădăcinile creștinismului de pe aceste meleaguri erau deja adânci, „neputând fi nicidecum dezrădăcinate prin nicio înrâurire ulterioară"[14]. Pe de altă parte, trebuie să recunoaștem faptul că moștenirea terminologică a creștinismului daco-roman a fost susținută și s-a dezvoltat în contextul unei puternice organizări eclesiale. Se cunosc în acest sens, încă din primele veacuri creștine, nume de episcopi daco-romani cu activitate în primele dioceze organizate la nord de Dunăre, în special la Tomis[15].

Istoria ne demonstrează încă o dată că valorile bisericești și creștinismul în ansamblul său „a devenit un element de conservare a ethosului românesc, factor activ în structurarea culturii, în cristalizarea limbii literare, a conștiinței de neam și, mai târziu, a conștiinței naționale, atât în Transilvania, cât și în Muntenia și Moldova. La sfârșitul epocii premedievale și în pragul Evului Mediu timpuriu se înregistrează încheierea procesului etnogenezei românești, închegarea poporului român de coloratură distinctă latină, ca reprezentant unic al vechii romanități orientale în peisajul etnic și lingvistic al sud-estului european, în spațiul carpato-danubiano-pontic"[16].

Fiecare epocă culturală este însoțită, așadar, de specificul ei social, științific și, nu în cele din urmă, bisericesc. Dacă, de pildă, Antichitatea susținea *de iure* existența *sclaviei*, societatea modernă sau contemporană susține cu tărie *drepturile omului*. Pe de altă parte, din punct de vedere științific, se poate identifica foarte ușor progresul de la concepțiile mecaniciste despre lume, ce caracterizau în speță epoca modernă, la perspectiva cuantică, dezvoltată cu precădere în contemporaneitate. În toate aceste împrejurări, „datoria teologiei este de a lua în considerație neîncetat mediul cultural al unei epoci, ca să poată înrădăcina Adevărul revelat în mentalitatea omului contemporan"[17]. În fapt, putem vorbi aici despre potențarea dinamică și mărturisitoare a Tradiției Biseri-

---

[12] „Adopția limbii latine de geto-daco-moesieni a început din secolul I d. Hr., odată cu stabilirea granței Imperiului Roman pe Dunăre. Tot acest perimetru a devenit apanajul unor cercuri restrânse. După cucerirea Daciei, limba latină a pătruns în toate păturile sociale, fiind astfel principalul element de romanizare a localnicilor. Atestările cu privire la progresele realizate de latină în mijlocul populației autohtone dacice reies din cele peste 3000 de inscripții latine găsite pe acest teritoriu" (Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, București, Editura Academiei Române, 1994, p. 53).

[13] Magda Jianu, „Despre nume", în *Mitropolia Olteniei*, nr. 1–4/2017, pp. 97–109.

[14] Nestor Vornicescu, *Desăvârșirea unității noastre naționale – fundament al unității Bisericii Străbune*, Craiova, Editura Mitropolia Olteniei, 1988, p. 18.

[15] Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, pp. 71–72.

[16] Nestor Vornicescu, *Desăvârșirea unității noastre naționale...*, p. 18.

[17] Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

cii lui Hristos în contextul multiculturalității contemporane, laolaltă cu moștenirea ei (politică, știință, tehnică, ecologie etc.). Scopul principal rămâne totdeauna *transfigurarea omului și a creației în Hristos și Biserică, prin lucrarea Sfântului Duh.*

Dincolo de provocările lumii contemporane, nu trebuie uitat faptul că Biserica Străbună a rămas, este și va fi singura realitate veșnică și, incontestabil, unica resursă energetică a sufletului românesc, însetat după cunoașterea Creatorului său. De aceea, spiritul ei apostolic și mărturisitor nu se stinge niciodată, continuând să fie viu și lucrător prin cuvintele Mântuitorului Hristos, care spune: „Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri. Iar de cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu Mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri"[18].

[18] Mt. 10, 32–33.

Scanned with OKEN Scanner

DESPRE RELIGIE, CREDINȚĂ, RAȚIUNE ȘI LOGICĂ LA NAE IONESCU ȘI LA URMAȘII SĂI

ALEXANDRU SURDU*

Raportul dintre logică și religie a luat diferite forme în cursul istoriei în genere și al filosofiei în mod special. La vechii greci, de exemplu, începând cu eleații, care identificau Ființa (*to on*) cu Divinitatea (*ho theos*) și considerau că este totuna a gândi și a fi (*auton esti noein kai einai*), Rațiunea (*logos*) era în același timp cosmică, umană și divină, cu toate că, în privința diferitelor credințe, Xenophanes zicea că fiecare își imaginează Divinitatea după înfățișarea lui: etiopianul, neagră, iar traco-geții, blondă și cu ochi albaștri. În *Vechiul Testament*, dimpotrivă, omul este făcut după chipul și înfățișarea lui Dumnezeu.

Începuturile Creștinismului, chiar ale celui din Dacia Pontica, este legat și de anumite dispute teologice prin care erau puse în joc argumente logice de tipul celor aristotelice, demonstrative. Aceasta, pentru combaterea concepțiilor eretice, dar și pentru celelalte argumente, ontologice, ale existenței lui Dumnezeu. Oricum, logica a fost practicată, în variante aristotelico-scolastice, în tot Evul Mediu occidental și a rămas, în variantă neotomistă, materie de bază la universitățile catolice.

Carențele creștinismului occidental, începând cu impunerea sa forțată la majoritatea populațiilor păgâne (celtice, germanice, anglo-saxone), numeroasele războaie pustiitoare, care au culminat cu celebrele cruciade și masacrarea creștinilor de rit bizantin, inchiziția, exploatarea și teroarea, jafurile și crimele, decăderea morală au determinat și depărtarea catolicismului de raționalitate, și revoltele anticatolice, revoluțiile și protestantismul. Altfel spus, îndepărtarea „practicii religioase" de canoanele teoretice ale logicii.

Ortodoxia orientală a fost ferită de toate aceste „calamități", dar nici n-a păstrat tradiția studiilor logico-teologice. De altfel, chiar prin definiție (cel puțin după Dumitru Stăniloaie), teologia ortodoxă era mai mult „trăire întru credință" decât teorie. S-ar putea spune că așa s-a instituit treptat chiar separația dintre credință și logică, din motive însă contrare celor occidentale, modelul isihastului fiind opusul, ca de la înger la demon, cavalerului occidental.

Problema creștinismului occidental n-a fost însă rezolvată prin fărâmițarea și sectizarea creștinilor și n-au fost ameliorate nici conflictele sociale legate, într-un fel sau altul, de dominația religioasă. Au apărut și pe plan filosofic reacțiile materialiștilor, în special francezi, bazate și pe progresul științelor naturii, și pe aplicațiile tehnice ale cunoștințelor științifice în viitoarea industrie capitalistă. Și-a făcut apariția și „pozitivismul", ca orientare materialist-științifică antireligioasă în genere.

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române

Scanned with OKEN Scanner

Făcând abstracție de revoluțiile franceze, deosebit de sângeroase, cu caracter pronunțat anticreștin și antireligios, constatăm orientarea filosofică raționalistă, de la Kant citire, de „îngrădire", chiar de „grănițuire", a religiei creștine „doar în limitele rațiunii" (*innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*).

De genul acesta sunt și scrierile sau mai degrabă rescrierile „Vieții lui Iisus Hristos", cum a fost aceea a lui Ernest Renan (1863) sau a lui David Friedrich Straus (1864). Ele n-au fost inspirate însă de către Immanuel Kant, ci de către Hegel, care scrisese și el o viață a lui Iisus (*Das Leben Jesu*) în 1795.

„Viețile" acestea au în comun faptul că, după criteriul „rațiunii pure" (*reine Vernunft*), din *Evangheliile Noului Testament* trebuie să reținem doar ceea ce este strict obișnuit. Bunavestire și Nașterea lui Iisus Hristos sunt reduse; de exemplu, la Hegel, astfel: „Locul unde s-a născut Iisus se numea Betleem, un sat din Iudeea; părinții săi, Iosif și Maria...". Dar Bunavestire este una dintre cele cinci componente ale Credinței Creștine, ca și Nașterea, care se petrece în condiții speciale, cu intervenția Divinității. Din Viața propriu-zisă a lui Iisus Hristos sunt reținute și comentate numai pildele și învățăturile, făcându-se abstracție de minuni, care nu sunt acceptabile din perspectiva rațiunii pure. În fine, Iisus este condamnat, evident că pe nedrept, căci nu făcuse decât să țină predici, este răstignit și moare. Învățăturile sale s-au păstrat însă până în zilele noastre. Nu se spune nimic despre Înviere și nici despre Înălțarea la Cer.

În mod normal, cine nu recunoaște una dintre cele cinci Credințe nu poate fi considerat creștin, indiferent de ceea ce se consideră el pe sine. Or, în aceste cărți nu este recunoscută ca atare niciuna dintre aceste Credințe. Ele nu sunt și nu au fost decât un fel de „pregătiri" pentru lepădarea de credința creștină și adoptarea, firește, a unei concepții mai mult sau mai puțin filosofice de tipul celei hegeliene, dialectico-speculative, triadice, pe care însă n-o mai pune „la lucru" în cazul Vieții lui Iisus Hristos. De ce? Deoarece ar fi găsit argumente pentru toate credințele creștine. Și, atunci, de ce să mai rescriem Viața lui Iisus când Aceasta a fost revelată în *Evangheliile Noului Testament*?

Aceste „rescrieri" n-au avut efectul scontat. Chiar și Hegel, spre maturitate, când vorbea despre Dumnezeu ca Spirit Absolut, ca Idee care se pune pe sine și se opune sieși ș. a. m. d., și mai credea sau nu despre sine că ar fi „un spirit suprem, trimis din ceruri, care să instituie o nouă religie", trebuia să recunoască faptul că religia creștină nu se lăsa chiar atât de ușor înlocuită cu vreo teorie, oricât de solid ar fi fost argumentată. Aceasta, în primul rând, fiindcă religiile în genere nu s-au făcut și nu se fac în felul acesta; ele se bazează pe credință, nu pe rațiune, oricât de potrivită ar fi aceasta pentru științele mai mult sau mai puțin avansate ale naturii, ale lumii, în accepție kantiană, dar nu ale sufletului.

Cu toate acestea, trebuia încercat ceva și mai „tare" împotriva creștinismului, nu pe linia de rescriere a vieții lui Iisus, de raționalizare a iraționalului, și nici de invenție a unei alte religii, ci de distrugere totală, dar nu pe linie revoluționară, de tipul Comunei din Paris, căci nu există atâtea mijloace de represiune, prin care să-i urmărești pe creștini prin toată lumea, ci, folosind „artileria grea a filosofiei", să-i distrugi însăși esența, adică *ceea ce este* creștinismul. Misiunea aceasta i-a revenit filosofului Ludwig

Scanned with OKEN Scanner

Feuerbach și celebrei sale cărți *Esența creștinismului* (1841). Spunem „celebrei", deoarece a făcut „carieră" în viitoarea filosofie marxistă, fiind considerată fundamentală pentru critica religiei în genere. Aceasta, cu toate că „artileria grea" era logica tradițională, bazată pe așa-numitele principii ale gândirii corecte. Adică Feuerbach demonstrează că în textele evanghelice nu se respectă principiul identității, de exemplu, Dumnezeu fiind și Tatăl, și Fiul, și Sfântul Duh; nici principiul noncontradicției, căci despre Iisus se spune și că este om și că nu este om ș. a. m. d. Chiar și esența Divinității nu este altceva decât o hipostaziere a esenței umane înstrăinate de ea însăși. Dar logica aceasta era tocmai teoria, numită și a intelectului, pe care o tot criticau și hegelienii, și marxiștii. Deci, principial, o critică a religiei bazată pe logică tradițională era greșită, căci religia în genere și cea creștină în mod special se referă la Transcendența Divină, adică tocmai la ceea ce, chiar kantian vorbind, depășește limitele rațiunii (*die Grenzen der Vernunft*) și nu se mai supune principiilor sale. Nefiind cunoscută însă o altă logică, pe atunci ca și, adesea, în zilele noastre, cu toate că nici religia și nici creștinismul, vizat în mod special, n-au avut de suferit de pe urma criticii „distructive" a filosofilor anticreștini, s-a încetățenit totuși concepția după care credința și logica ar fi divergente. Aceasta, în ciuda tradiției seculare a scolasticii creștine occidentale.

Din perspectiva ortodoxiei a cărei teologie nu se bazase pe logică, ci pe credință, situația nu prezenta o importanță deosebită. Teza despărțirii credinței de logică a fost adoptată tacit și de către filosofii români și, respectiv, de Nae Ionescu la Universitatea din București. Aceasta, în ciuda faptului că el era, ca să zicem așa, logician de profesie.

Într-adevăr, între 1916 și 1919, Nae Ionescu se găsește în Germania, unde studiază logica matematică, numită logistică, în vederea tezei de doctorat (*Die Logistik als Versuch einer neuen Begründung der Mathematik*); după care, întors în țară, va preda cursuri de logică și de istoria logicii. Predând însă și cursuri de filosofia religiei, ne-am fi așteptat și la considerațiuni de logica religiei, într-o formă sau alta, mai ales că poziția lui față de religie este asemănătoare cu ceea ce se numea, pe la începutul secolului trecut, *Religionswissenschaft*, adică „știința religiei", care cuprinde și studii de psihologia religiei, etica religiei, sociologia religiei și logica religiei. Dar Nae Ionescu, pe linia teologiei ortodoxe, nu face acest lucru, cu toate că recunoaște îndreptățirea rațiunii și, respectiv, a logicii în domeniul cunoașterii obișnuite, ca și al celei științifice, dar consideră că în cadrul religiilor există și domenii diferite de cele potrivite pentru „cunoașterea lor prin mijlocul rațiunii". În genere, viața religioasă, consideră Nae Ionescu, nu are nimic comun cu viața noastră rațională, obiectiv-logică. Ceea ce nu-l împiedică pe Nae Ionescu să adopte o concepție „fenomenologică" asupra religiei, adică tocmai obiectiv, dacă nu logică, științifică, prin considerarea religiozității, respectiv a trăirii, experienței, sentimentului religios, ca un fenomen, ce-i drept, spiritual, dar existent ca orice alt fenomen, și care nu numai că poate fi studiat, dar, prin amploarea și universalitatea sa în spațiu și timp, chiar trebuie studiat.

Aceasta este poziția de principiu a lui Nae Ionescu, total diferită de poziția scientiștilor din vremea sa, mai mult sau mai puțin atei. Nu era, firește, original în această privință, cel puțin pe planul filosofiei occidentale, dar, la noi, a deschis o pistă

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ

Scanned with OKEN Scanner

de cercetare, în special pe linia istoriei religiilor, deosebit de rodnică, și trebuie spus că nici pe plan universal situația nu era pe atunci diferită. Așa se face că Mircea Eliade a fost unul dintre primii cercetători ai religiilor orientale. Căci el a ajuns vestit nu numai prin amploarea studiilor sale de istoria religiilor, ci și prin prioritatea acestora.

Despărțind credința de rațiune, Nae Ionescu desparte și religia de logică. Aceasta, cu toate că vorbea frecvent despre „filosofia religiei". Reiese însă că el se străduia să facă mai degrabă știința religiei, decât filosofia acesteia.

Wilhelm Dancă, un exeget avizat al concepției lui Nae Ionescu despre religie, căci este el însuși un reprezentant de seamă al catolicismului, consideră că, independent de oscilațiile terminologice (fenomenologie, morfologie a religiei), Nae Ionescu și Mircea Eliade au inițiat „metoda istorico-fenomenologică" de studiu al religiilor. Eliade, aprofundând cu performanțe internaționale recunoscute aspectele istorice, Nae Ionescu, mărginindu-se mai mult la cele fenomenologice. Obiectivul, în ambele cazuri, fiind acela de surprindere a fenomenului numit „religiozitate", act, trăire sau experiență religioasă.

Termenul de „experiență religioasă" nu este tocmai potrivit, căci sugerează un fel de încercare, a unui ateu, de exemplu, de a trăi anumite sentimente religioase, ca și când ar gusta anumite mâncăruri spre a vedea dacă îi plac sau nu. Ce-i drept, există și astfel de „experiențe", cu tot felul de pregătiri și probe, pentru acceptarea în anumite secte sau organizații oculte (uneori și lecții de yoga), dar acestea au mai degrabă aspecte sportive decât religioase. În genere, religia, ca și naționalitatea, nu se experimentează. Ceea ce nu înseamnă că, în cadrul fiecărei religii, n-ar exista „trepte" ale desăvârșirii și grade ale dificultăților de realizare a legăturii (de la *religo*, de unde provine și termenul de „religie") cu Divinitatea sau cu *sacrul*, cum îi zice Eliade.

S-ar putea imagina un fel de scenariu al experienței religioase, chiar în termenii utilizați de Nae Ionescu: un om din lumea obișnuită care „se orientează către un obiect din afara cestei lumi", care este sacru sau divin, și încearcă să intre în legătură cu el. Chiar dacă s-ar admite că „obiectul" sacru sau divin ar fi perceptibil (deși se găsește într-o altă lume), legătura (actul religios) tot nu s-ar face, căci „mișcarea" aceasta de la unul la altul se face prin *revelație*, de la Divinitate către om sau de la om către Divinitate și nu presupune, ce-i drept, raționamente logice, dar necesită multă *credință*, pe care n-o poate avea un experimentalist oarecare.

Istoria religiilor dovedește că structura (*Gestalt*) actului religios, forma (*morphe*, din care provine și denumirea de „morfologie" a religiei) este aceeași, doar manifestările sacrului (hierofaniile) diferă în funcție de locul și de momentul în care apar. Și, cel mai important lucru, el s-a manifestat de când se știe omenirea, a apărut și mai apare încă oricând și oriunde există comunități stabile de oameni, în ciuda oricăror previziuni și constatări ateiste despre „moartea lui Dumnezeu". Pentru motivul simplu că Dumnezeu nu moare, căci el este, în accepția Filosofiei Pentadice, Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea și Absolutul.

Întrebarea este însă – în legătură cu religiile odată constituite, cu revelațiile lor, cu dogmele și cărțile lor sfinte, cu teoriile lor despre Dumnezeu, adică theologiile lor,

Scanned with OKEN Scanner

chiar cu acceptarea faptului că ele încalcă principiile rațiunii și că ar fi *iraționale*, cum sunt, să zicem, basmele și povestirile fantastice, cu care au fost identificate de către atei și textele canonice ale marilor religii: nu au cumva și acestea o coerență a lor, mai ales că au fost elaborate și studiate, unele sute de ani, de către mii de credincioși? Să fi fost toți aceștia bolnavi la cap? Evident că nu, ci, dimpotrivă, unii fac parte dintre geniile umanității.

Despărțirea credinței de rațiune nu înseamnă și despărțirea ei de gândire. Or, se știe că rațiunea este *numai una* dintre facultățile gândirii, dar mai există și intelectul sau inteligența, și speculațiunea. Nae Ionescu era un bun cunoscător al teoriei rațiunii, numită și logică, dar denumirea ar trebui să fie „logică a rațiunii", deosebită de logica intelectului și de logica speculațiunii. Și numai în prima accepțiune s-ar putea spune că religia (și, ca atare, credința) ar fi despărțită de logică, cu precizarea că ar fi vorba de logica rațiunii.

S-a dovedit însă, cel puțin pe textele biblice neotestamentare, că lucrurile nu stau chiar așa, ci, dimpotrivă, că majoritatea sunt de o mare coerență logică, cu excepția, ce-i drept, a unor texte fundamentale referitoare la Transcendența Divină. Ceea ce înseamnă că, cel puțin Religia Creștină, nu este total independentă de logica rațiunii.

Nae Ionescu avea însă cunoștințe și de logica intelectului, numită logica matematică sau logistică, pe care o considera însă numai ca formă modernă a celei tradiționale. S-a dovedit însă că și aceasta ar avea aplicații în textele biblice. Dar, în mod surprinzător, tocmai urmașul acestuia, Mircea Eliade, fără să încalce prescripția lui Nae Ionescu de a despărți credința și religia de logică, ajunge la formularea unor *principii de logică dialectico-speculativă*, cum ar fi *coincidentia oppositorum*, care presupune și încălcarea identității, și a noncontradicției în domeniile de referință ale sacrului sau ale Divinului, respectiv, în Transcendență și Transcendentalitate, psihologic vorbind, în transconștient și subconștient, în lumea de Dincolo și în lumea de Dincoace, din Ceruri și din Suflet.

Mircea Eliade vorbește explicit, în *Tratatul de istorie a religiilor*, despre „logica simbolurilor" și chiar despre „dialectica hierofaniilor", dar, credincios și de data aceasta lui Nae Ionescu în privința despărțirii religiei de filosofie, consideră că „Această logică [dialectico-speculativă] a simbolurilor depășește domeniul propriu al istoriei religiilor pentru a se înscrie printre problemele filosofiei". Ciudată interpretare! Când „logica simbolurilor" se petrece în domeniul hierofaniilor este chemat filosoful, de regulă fără „experiență religioasă", să lămurească lucrurile! Putem conchide însă că Mircea Eliade a fost la un pas de logica religiei, despre care s-a vorbit ulterior.

Am făcut-o și noi, considerând că „logica religiei" ar fi și rațională, și intelectivă, și dialectico-speculativă, dar mai ales dialectico-speculativă în legătură cu fundamentele textelor neotestamentare, dar pentru aceasta ne-am adresat unui doctorand cu specialitate în teologia dogmatică ortodoxă (*vide*: Cosmin Dumitrescu, *Logica religiei*, București, Editura Ars Docendi, 2006).

Dar nici Nae Ionescu n-a fost consecvent în privința despărțirii filosofiei de religie. O dovedește ultimul său curs de metafizică (1936–1937) și mai ales capitolul

Scanned with OKEN Scanner

final, intitulat: *Prin comunitate – pe drumul către Dumnezeu*. Pe linia aceasta l-a urmat și Constantin Noica, tot în partea finală a *Tratatului de ontologie*, în care, fără s-o spună explicit, trimite la *Credo*-ul ortodox și la *Vechiul Testament*, care sunt și ele concepute în spirit dialectico-speculativ.

S-ar putea conchide că, pornind de la considerațiunile lui Nae Ionescu despre religie, credință, rațiune și logică, cel puțin doi dintre urmașii săi, dar mai ales Mircea Eliade, au ajuns la rezultate remarcabile, unul în domeniul istoriei religiilor, iar celălalt (Constantin Noica) în domeniul filosofiei și al *Rostirii filosofice românești*, al cărei punct de plecare este traducerea în stilul vechilor scrieri românești a primului verset din *Prologul Evangheliei după Ioan: en arche en ho logos*, *Întru Început era Rostirea*, din care „întru" și „Rostirea" vor deveni pilonii de bază ai *Sistemului Rostirii filosofice românești*, prin care Constantin Noica și-a înscris numele alături de ale celor mai de seamă filosofi români.

Scanned with OKEN Scanner

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ ÎN CONCEPȚIA LUI KANT

ALEXANDRU BOBOC*

1. Delimitând prin analiză critică riguroasă întinderea și limitele cunoașterii umane, Kant preciza că:

> „ceea ce nu putem ști este peste orizontul nostru, ceea ce nu ne este permis să știm sau ceea ce nu avem nevoie să știm este în afara orizontului nostru. Ultima situație are însă numai *o valabilitate relativă* referitoare la un scop privat"[1].

Considerând „țara adevărului" (*das Land der Wahrheit*) ca finalitate a „căii critice" în filosofie, Kant preciza că această țară

> „este o insulă, pe care natura însăși a închis-o în hotare imutabile ... împrejmuită de un ocean vast și furtunos, adevăratul sediu al iluziei, unde multă ceață deasă și multe stânci de gheață care se topesc repede prezintă aspectul înșelător de țări noi".

Marele gânditor spunea:

> „dacă pentru a explora toate întinderile și a ne asigura dacă în ele mai putem spera ceva, va fi util să mai aruncăm o privire pe harta țării, pe care tocmai vreau să o părăsim și *să întrebăm mai întâi dacă eventual nu am putea fi mulțumiți* cu ceea ce cuprinde în ea sau dacă nu suntem constrânși să fim mulțumiți, în cazul în care nu ar exista un teren pe care să ne putem stabili"[2].

Pe acest fond (dubitativ exprimat), Kant precizează:

> „*limitarea* domeniului experienței prin ceea ce îi rămâne necunoscut este totuși o cunoaștere, care îi rămâne *rațiunii* în această privință, prin care ea nu este închisă în lumea sensibilă și nici nu rătăcește în afara ei, ci se limitează – așa cum se cuvine unei cunoașteri a *limitei* – doar la raportul dintre ceea ce se află în afara ei și ceea ce este cuprins în ea"[3].

În acest context, Kant reia „propoziția care este rezultatul întregii *Critici*", anume că:

---

[1] Imm. Kant, *Logica generală* (traducere de Alexandru Surdu), București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 95.

[2] *Idem, Critica rațiunii pure*, București, Editura Științifică, 1969, p. 244.

[3] *Idem. Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 165.

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române

Scanned with OKEN Scanner

„rațiunea nu ne învață să cunoaștem prin toate principiile ei *a priori* nimic altceva decât obiecte ale experienței posibile, și despre aceasta nimic mai mult decât poate fi cunoscut prin experiență. Dar această îngrădire nu împiedică rațiunea să ne călăuzească până la *limita* obiectivă a experienței, și anume până la *relația* ei cu ceva ce nu este el însuși obiect al experienței"[4].

2. „*Critica* – spune Kant – nu s-a înșelat, învățându-ne să considerăm obiectul în *două sensuri*, anume ca fenomen sau ca lucru *în sine*", adică:

„întrucât sunt obiecte ale experienței, aceleași obiecte însă, luate în al doilea sens, nu-i sunt supuse (principiului cauzalității – n. n.): atunci aceeași voință poate fi gândită, în ordinea fenomenelor (acțiunile vizibile) ca fiind necesar conform legilor naturii și deci ca fiind *liberă*, și totuși, pe de altă parte, întrucât aparține unui lucru în sine, ca nefiind supusă acelei legi, adică ca *liberă*, fără ca aici să aibă loc o contradicție"[5].

Aceste distincții între două ordini – cea *a cauzalității* și cea a *libertății* susțin teza unității dintre cele două „întrebuințări" ale rațiunii: *rațiunea pură speculativă* și *rațiunea pură practică*:

„Admițând că morala presupune în mod necesar *libertatea* (în cel mai strict înțeles) ca proprietate a voinței noastre, pentru că pune a priori ca *date* ale rațiunii principii practice originare cuprinse în rațiunea noastră, care ar fi absolut imposibile fără presupunerea libertății, iar rațiunea speculativă ar fi dovedit că această libertate nu se lasă deloc gândită, atunci în mod necesar acea supoziție adică cea morală, ar trebui să cedeze în fața aceleia al cărei contrariu cuprinde o contradicție manifestată, prin urmare *libertatea*, și cu ea *moralitatea* ... trebuie să cedeze locul *mecanismului naturii*. Dar cum pentru morală nu am nevoie de nimic altceva decât ca libertatea să nu se contrazică pe ea însăși, și deci să se lase cel puțin gândită, fără a avea nevoie s-o examinez mai îndeaproape ... atunci doctrina moralității își menține locul ei și fizica pe al ei"[6].

Este necesară astfel delimitarea strictă între funcțiile rațiunii speculative și cele ale rațiunii practice în ceea ce privește cunoașterea:

„Nu pot deci măcar admite pe *Dumnezeu*, *libertatea și nemurirea* în favoarea folosirii practice necesare a rațiunii mele, dacă nu-i iau totodată rațiunii speculative pretenția la cunoașteri exagerate, deoarece, pentru a ajunge la ele, ea trebuie să se servească de astfel de principii care, neîntinzându-se de fapt decât la obiecte ale unei experiențe posibile"[7].

Așadar, după considerarea „aceluiași obiect" din două puncte de vedere (ca *fenomen* și ca *lucru în sine*) și a celor două ordini (a naturii și a libertății), posibile prin distincția între „folosirea" teoretică (speculativă) și practică a *rațiunii pure*, într-o caracterizare se anunță „postulatele rațiunii practice".

---

[4] *Ibidem*, p. 166.
[5] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 29.
[6] *Ibidem*, p. 30.
[7] *Ibidem*, pp. 30–31.

Scanned with OKEN Scanner

3. Iată, rezumat, contextul în care sună cu sens celebra frază: „Ich mußte also das *Wissen aufheben*, um *zum Glauben* Platz zu bekommen"[8]. Continuarea textului aduce însă clarificări:

> „şi dogmatismul metafizicii, adică prejudecata că se poate progresa în ea fără *Critica raţiunii pure*, e adevăratul izvor al oricărei necredinţe contrare moralităţii, necredinţă care este totdeauna foarte dogmatică. – Dacă deci nu e greu de lăsat posterităţii o metafizică sistematică, concepută în conformitate cu *Critica raţiunii pure*, atunci acest dar nu e de mică valoare: fie că am considera numai cultura dobândită prin raţiune, care merge pe drumul sigur al unei ştiinţe în genere ... fie că am considera o mai bună întrebuinţare a timpului de către un tineret avid de învăţătură ... fie, mai ales, dacă se ţine seamă de avantajul de nepreţuit de a pune capăt pentru totdeauna tuturor obiecţiilor împotriva moralităţii şi religiei după metoda *socratică*, adică prin cea mai clară dovadă a ignoranţei adversarilor. Căci o metafizică oarecare a fost totdeauna pe lume şi va fi şi mai departe, iar împreună cu ea şi o dialectică a raţiunii pure, fiindcă aceasta îi este naturală. Prima şi cea mai importantă preocupare a filosofiei este deci de a-i lua acestei dialectici, o dată pentru totdeauna, orice influenţă dăunătoare «secându-i-se izvorul erorilor»"[9].

De fapt, *Critica raţiunii pure* pregăteşte totodată posibilitatea metafizicii (şi avantajele ei pentru omenire) şi armonizarea dintre *ştiinţă* (*Wissen*) şi *credinţă* (*Glaube*):

> „Critica – scrie Kant – e obligată să prevină, o dată pentru totdeauna, printr-o cercetare temeinică a drepturilor raţiunii speculative, scandalul pe care trebuie să-l provoace, mai curând sau mai târziu, poporului însuşi disputele în care, fără critică, se încurcă inevitabil metafizicienii (şi, ca atare, în cele din urmă şi teologii) şi care falsifică apoi înseşi doctrinele lor ... Dacă guvernele găsesc cu cale să se ocupe cu activităţile savanţilor, atunci ar fi cu mult mai conform cu înţeleapta lor solicitudine pentru ştiinţe, precum şi pentru oameni, să favorizeze libertatea unei astfel de critici, singura prin care investiţiile raţiunii pot dobândi o bază solidă, decât să sprijine ridicolul despotism al şcolilor..."[10].

4. *Critica* este astfel o operă pregătitoare, dar esenţială şi hotărâtoare, este, scrie Kant:

> „pregătirea prealabilă necesară pentru promovarea unei temeinice metafizici ca *ştiinţă*, care trebuie deci cu necesitate să fie tratată în mod dogmatic şi strict sistematic, prin urmare, în mod metodic (nu popular); căci această exigenţă ce i se

---

[8] În: *Kritik der reinen Vernunft* (B XXX, 10), în *Critica raţiunii pure* (p. 31): „A trebuit deci să suprim *ştiinţa*, pentru a face loc credinţei", text a cărui traducere trebuie revăzută, căci „aufheben" aici nu vrea să spună nici „să suprim", nici „să depăşesc", ci, din multiplele corespondenţe (a ridica, a anula, a compensa) s-a încercat a traduce „das Wissen aufheben" prin înlocuirea lui cu „mit dem Wissen aufräumen" („a deretica") ceea ce îngreunează situaţia. Ar fi bine, poate, „a pune în ordine" (conţinutul a ceva ce cunoaştem), căci „Wissen" înseamnă (în primul rând) cunoştinţă (cu bună ştiinţă, după cât ştiu), iar contextual, „ştiinţă" vizează esenţa ştiinţei, valoarea ştiinţei, nu „Wissenschaft".

[9] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 31.

[10] *Ibidem*, p. 33.

Scanned with OKEN Scanner

impune e inevitabilă, dat fiind că ea se obligă a executa opera ei cu totul a priori, deci până la deplina satisfacere a rațiunii speculative"[11].

Credința („Glaube") despre care e vorba în acest context este „ein *Fürwahrhalten*" („o considerare a ceva ca adevărat") ce nu poate corespunde unei valabilități obiective asigurate și se deosebește de „credința eclesiastică". Căci despre ceva transcendent, supranatural, nu-i posibilă o știință ca atare, consideră Kant. Textul „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" poate fi citit astfel: „A trebuit să delimitez (aufheben) știința (știința aparentă despre lucruri transcendente) ca să dobândesc loc pentru credință (în idei și idealuri, ca puncte de orientare ale năzuințelor umane)".

Acesta este locul credinței („Glaube") și astfel Kant o deosebește de credința în sens religios, tratată de el în *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, în care pune în lumină valoarea morală a religiei. Era convingerea lui Kant că în religia creștină sunt conținute elemente ale unei religii a rațiunii, că religia creștină devine funcțională într-o explicitare critic-filosofică axată pe adevăr.

De fapt, în concepția lui Kant, *morala* își este sieși suficientă „în virtutea rațiunii pure practice". Gândirea bazată pe rațiunea practică dă filosofiei posibilitatea de a-și formula în „intenție practică" enunțuri pozitive asupra realității libertății, asupra sufletului și asupra lui Dumnezeu. Kant introduce în filosofia sa a religiei o temă determinantă și pentru teologia modernă, deosebind între „Religionsglauben", bazată pe „rațiunea practică", și „Kirchenglauben" (credință eclesiastică): „Credința eclesiastică" își are suprema explicație în credința religioasă":

> „pentru credința religioasă nu există nici o altă normă decât *Scriptura* (Schrift) și nici un alt interpret decât *religia de rațiune* și erudiția (care privește istoricul acesteia), dintre care numai prima este *autentică* și valabilă pentru toată lumea, a doua însă e numai doctrinală"[12].

Religia se fundează astfel pe rațiunea practică, ceea ce nu înseamnă că religia ar fi o morală aplicată; aceasta întrucât își are temeiul în credință, însă *credință rațională*; dar *rațiunea*, ca izvor al credinței, nu este rațiune teoretică, ci rațiune practică: nu morala este susținută de credință, ci credința este susținută de conștiința morală.

În alți termeni, *autonomia* moralei nu poate să ignore originalitatea religiei. Căci morala, deși autonomă, duce spre religie, întrucât urmărește Binele Suprem, ca scop ultim al lumii.

---

[11] *Ibidem*, p. 34.

[12] Imm. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, F. Meiner, Hamburg, 1990, p. 119. 12 F. Așadar, „rațiunea teoretică justifică necesitatea de a gândi pe Dumnezeu ca supremă idee regulativă; rațiunea practică justifică necesitatea de a exista a lui Dumnezeu. Necesitatea din urmă, deși practică și subiectivă, e de ordin rațional ... e o convingere subiectivă, o «credință» (*Glaube*), deosebită de opinie (*Meinen*) și știință (*Wissen*), e o *credință rațională*. Se învederează prin aceasta faptul că religia are același obiect ca metafizica", dar se diferențiază, întrucât „religia *istorică* se fundează pe o credință *sui generis*, nu rațională, pe o «credință eclesiastică» (Kirchenglaube) sau pe revelație" (M. Florian, „Immanuel Kant", în: *Istoria filosofiei moderne*, Vol. II, București, 1938, pp. 157–158).

Scanned with OKEN Scanner

„Mult mai importantă – scria Kant – este trebuinţa raţiunii în întrebuinţarea ei practică; aceasta întrucât este una condiţionată, iar noi presupunem existenţa lui Dumnezeu nu doar pentru că suntem nevoiţi să o facem, când vrem *să judecăm*, ci pentru că *trebuie să judecăm*. Căci întrebuinţarea practică a raţiunii constă în prescripţia legilor morale. Acestea conduc însă toate la ideea *Binelui Suprem*, care este posibil în lume numai întrucât este posibilă prin libertate moralitatea, iar, pe de altă parte, şi la ceea ce rezultă nu numai din libertatea umană, ci şi din natură, anume la cea mai mare *fericire*, întrucât ea este distribuită în limitele celei dintâi"[13].

5. Şi acum urmează textul (de sinteză) cel mai semnificativ:

„Orice *credinţă* (Glaube) este *o considerare ca adevărat* (Fürwahrhalten) subiectiv suficientă, însă obiectiv, din punctul de vedere al *conştiinţei*, insuficientă: în felul acesta ea este opusă *cunoaşterii* (Wissen). Pe de altă parte, când ceva este considerat ca obiectiv din temeiuri obiective, deşi insuficiente din perspectiva *conştiinţei*, este numai *intenţionat*. Astfel, în aceeaşi modalitate a temeiurilor, printr-o întregire succesivă, această *părere* (Meinen) poate să devină în cele din urmă o *ştiinţă*. Dimpotrivă, dacă, după felul lor de a fi, temeiurile nu sunt obiective, atunci credinţa nu poate nicicând să devină o ştiinţă prin nici o întrebuinţare a raţiunii"[14].

În alţi termeni:

„*Considerarea a ceva ca adevărat* (das Fürwahrhalten) sau valabilitatea subiectivă a judecăţii, în raport cu convingerea (care este în acelaşi timp valabilă), are următoarele *trei trepte*: *părerea, credinţa* şi *ştiinţa: Părerea* este considerarea a ceva ca adevărat, având conştiinţa că această considerare este insuficientă atât subiectiv, cât şi obiectiv. Dacă considerarea nu este decât subiectiv suficientă şi în acelaşi timp este obiectiv insuficientă, ea se numeşte *credinţă*. În sfârşit, dacă ea este suficientă atât subiectiv cât şi obiectiv, se numeşte *ştiinţă*. Suficienţa subiectivă se numeşte *convingere* (pentru mine însumi), cea obiectivă se numeşte *certitudine* (pentru oricine)"[15].

---

[13] Imm. Kant, „Ce înseamnă a se orienta în gândire?" („Was heißt sich im Denken orientieren?", în vol.: *Imm. Kant. Ideea critică şi perspectivele filosofiei moderne* (ediţie, traducere şi note de Alexandru Boboc şi Liviu Stroia, Bucureşti, Paideia, 2000, pp. 51–52). De fapt, „orice credinţă, chiar cea istorică, trebuie să fie raţională (căci ultima piatră de încercare a adevărului este totdeauna raţiunea); numai o *credinţă de raţiune* (Vernunftglaube) este aceea care nu se fundează pe niciun fel de alte date decât cele ce sunt conţinute în raţiunea pură" (*Ibidem*, p. 54).

[14] *Ibidem*. Textul rezumă (cu scop de clarificare) secţiunea a III-a din *Canonul raţiunii pure* (din *Critica raţiunii pure*): *Despre părere, ştiinţă şi credinţă*, în care „Fürwahrhalten" (considerarea a ceva ca adevărat) „este un fapt al intelectului nostru, care se poate baza pe principii obiective, dar care reclamă şi cauze subiective în simţirea celui ce judecă" (*Critica raţiunii pure*, p. 610).

[15] *Ibidem*, p. 612. Şi completarea: „Nu mă voi încumeta niciodată *să am o părere*, fără *a şti* cel puţin ceva, cu ajutorul căruia judecata, în sine numai problematică, dobândeşte o legătură cu adevărul, care, deşi nu este complet, este totuşi mai mult decât o *ficţiune arbitrară* (subl. n.). Legea unei astfel de legături trebuie să fie în afară de aceasta, certă. Căci, dacă în ce priveşte această lege nu am decât o părere, totul nu este decât un joc al imaginaţiei, fără cel mai neînsemnat raport cu adevărul. În judecăţile rezultate din raţiune pură nici nu este permis să avem *păreri* ... De aceea, este absurd să avem păreri în matematica pură ... La fel stau lucrurile şi cu principiile moralităţii, unde nu putem risca o acţiune pe simpla părere că ceva este *permis*, ci trebuie să ştim acest lucru" (*Ibidem*).

Scanned with OKEN Scanner

Considerarea a ceva ca adevărat (das Fürwahrhalten), insuficientă din punct de vedere teoretic, poate să fie numită *credință „numai din punct de vedere practic"*, care „este sau cel al *abilității*, sau cel al *moralității*", primul raportându-se la scopuri arbitrare și contingente, iar cel de al doilea, la scopuri absolut necesare"[16].

Se ia ca exemplu medicul care trebuie să facă ceva pentru un om bolnav, deși nu cunoaște boala:

> „Credința lui în propria judecată este pur contingentă, un altul ar nimeri-o poate mai bine. Numesc *credință pragmatică* o credință contingentă de acest fel, dar care servește ca fundament folosirii reale a mijloacelor pentru anumite acțiuni"[17].

„Credința" este, astfel, „o expresie a modestiei din punct de vedere *obiectiv*", dar, în același timp, „o expresie a fermei convingeri din punct de vedere *subiectiv*"; pe acest fond este necesară deosebirea între „credința doctrinală" și „credința morală" (aici scopul este fixat în mod inevitabil), cea din urmă având „valabilitate practică"[18].

6. Toate aceste explicații vizează consacrarea *credinței de rațiune* (Vernunftglaube), care „se bazează pe nevoia întrebuințării ei în intenție *practică*" și, astfel,

> „ar putea fi numită un *postulat* al rațiunii; nu *ca și cum* aceasta ar fi o înțelegere care ar satisface certitudinea oricărei exigențe logice, ci întrucât, după rangul ei, această *considerare ca adevărat* (dacă în om totul este numai bine făcut moralicește) nu se situează după nici o știință, căci tot după rang este deosebită de aceasta"[19].

În alți termeni:

> „O *credință pură de rațiune* constituie călăuza sau busola după care se orientează în escapadele sale raționale în câmpul obiectelor suprasensibile gânditorul speculativ; dar omul cu rațiune comună, deci (moral) sănătoasă, poate să-și jaloneze cum găsește de cuviință calea sa atât teoretică, cât și practică în totalitatea scopurilor determinării sale; și această *credință de rațiune* este și aceea care trebuie pusă la baza oricărei credințe, chiar a oricărei revelații"[20].

Kant încheie cu un apel adresat „prietenilor neamului omenesc":

> „Adoptați ceea ce după o examinare cu mare atenție și onestitate pare cel mai verosimil, fie aceste fapte ori temeiuri de gândire, numai să nu tăgăduiți rațiunii ceea ce îi constituie Binele Suprem pe pământ, anume: dreptul de a fi ultima piatră de încercare a adevărului"[21].

Evident, un veritabil elogiu al rațiunii tocmai pentru largile posibilități pe care le deschide înțelegerii fenomenului uman. În acest sens și precizarea privind „dreptul

---

[16] *Ibidem*, p. 613.

[17] *Ibidem*. Această „credință pragmatică" se deosebește de „credința doctrinală", de exemplu „doctrina despre existența lui Dumnezeu", în care „sunt mai curând obligat să mă servesc de rațiunea mea *ca și când* totul n-ar fi decât natură" (*Ibidem*, p. 614).

[18] *Ibidem*, p. 215.

[19] Imm. Kant, „Ce înseamnă a se orienta în gândire?", p. 55.

[20] *Ibidem*, pp. 55–56.

[21] *Ibidem*, p. 64.

Scanned with OKEN Scanner

originar al raţiunii umane, care nu cunoaşte alt judecător decât tot raţiunea omenească universală însăşi, în care fiecare îşi are vocea lui..."[22].

7. De fapt, e vorba de o umanizare a religiei, în măsura în care

> „se bazează pe conştiinţa morală a omului şi nu este o Revelaţie transcendentă, ci un mod de a fi al Raţiunii, ţine de ordinea transcendentalului. Se poate spune astfel că acea putere exterioară, care smulge omului libertatea de *a-şi comunica* deschis gândurile sale, îi va da şi libertatea de *a gândi*, adică singura comoară care ne mai rămâne în condiţiile burgheze şi prin care poate fi obţinut un mijloc împotriva oricărui rău al acestei stări"[23].

Revenind la celebra formulare: «Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen", putem considera întreaga dezvoltare de mai sus ca o explicitare şi o interpretare a ei, în scopul unei mai bune înţelegeri a raporturilor dintre morală şi religie, întreaga dezbatere asupra raporturilor dintre cunoaştere (Wissen) şi credinţă (Glaube), înţeleasă pe fondul „întrebuinţării practice" a „raţiunii pure", fiind menită să argumenteze o idee-program a criticismului, izvorâtă din principiul ireductibilităţii şi autonomiei domeniilor (principiu de sorginte kantiană), anume: *autonomia moralei*.

Era vorba de un moment hotărâtor în afirmarea modernităţii spiritului uman: emanciparea gândirii de o înţelegere lineară (ori numai raţională, ori numai neraţională) fără de care nu-i posibilă autonomia domeniilor (şi valorilor). „Raţiunea" şi „Revelaţia" vin (pe fondul distincţiilor kantiene) nu în categorică armonizare sau categorică opoziţie, ci în delimitare între „întrebuinţările" (de fapt, modurile de funcţionare) „raţiunii pure": autonomia moralei (în acest context) marchează „condiţia de posibilitate" a moralei şi a religiei, exprimată în plan teoretico-metodologic astfel: nu morală teologică, ci teologie morală, ceea ce exprimă şi forma emancipării spiritului uman prin poziţia legii morale (*Sittengesetz*), în principal, lege a acţiunii şi a afirmării demnităţii umane.

---

[22] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 570. În acest sens, discuţia despre „raţiunea străină" (die frem de Vernunft), care întăreşte rolul raţiunii în înţelegerea adevărului într-o contextualizare în funcţie de orizontul celui care se comportă ca subiect cunoscător, lărgeşte sfera „întrebuinţării raţiunii" (*cf.* J. Simon, *Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2003, pp. 78–79).

[23] Imm. Kant, „Ce înseamnă a se orienta în gândire?", p. 59. „*Gândirea autonomă* (Selbstdenken) înseamnă a căuta piatra de încercare supremă a adevărului în sine însuşi (adică în propria raţiune), iar maxima de a gândi oricând tu însuţi este *luminarea*" (*Ibidem*, p. 62).

Scanned with OKEN Scanner

EMIL CIORAN ŞI PETRE ŢUŢEA DESPRE CONDIŢIA UMANĂ

ION POPESCU*

INTRODUCERE

În perioada interbelică, au apărut în ţara noastră două şcoli filosofice care au contribuit decisiv la dezvoltarea culturii filosofice şi religioase româneşti. Se poate afirma cu reală îndreptăţire că acestea reprezintă apogeul culturii filosofice româneşti întrucât, în interiorul lor au apărut, au crescut şi s-au desăvârşit, la nivel mondial, gânditori de excepţie precum: Emil Cioran, Mircea Eliade, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Petre Ţuţea, pe de o parte, Nichifor Crainic şi Dumitru Stăniloae, pe de altă parte. Este vorba despre şcoala de metafizică al cărei promotor şi lider a fost Nae Ionescu şi şcoala de filosofie şi de teologie mistică, avându-l drept iniţiator şi lider incontestabil pe Nichifor Crainic, poet, filosof şi teolog mistic.

Punctul de contact între cele două şcoli de mare cultură filosofică şi religioasă l-a constituit ideea relaţiei sau a legăturii omului cu Dumnezeu, cu sine, cu semenii, cu lumea inteligibilă (metafizică) şi cu lumea sensibilă sau fizică. Mai exact, cercetarea filosofică (metafizică) şi/sau religios-teologică a condiţiei umane în interiorul acestor profunde şi multiple relaţii.

Pentru cercetarea şi comunicarea prezentă, am ales să mă aplec asupra celor doi mari filosofi din şcoala metafizică a lui Nae Ionescu, şi anume Emil Cioran şi Petre Ţuţea. Este extrem de interesant să ne aplecăm asupra celor două uriaşe personalităţi ale culturii filosofice şi religioase ale secolului al XX-lea, fiindcă, în pofida unor diferenţe majore, există ceva ce-i apropie şi anume grija profundă faţă de om.

I. EMIL CIORAN – DESPRE CONDIŢIA UMANĂ

Cioran aparţine, în mod indubitabil, nu numai culturii filosofice româneşti, ci şi culturii filosofice universale.

Personalitatea sa de-a dreptul genială a fost, este şi va fi, pe de o parte, lăudată şi chiar adulată, dar şi controversată, repudiată şi detestată, pe de altă parte. Consider că aceste abordări, descrieri şi delimitări pozitive şi negative referitoare la persoana şi opera lui Cioran provin dintr-o lipsă de comprehensiune sau dintr-o comprehensiune incompletă a gândirii cioraniene.

Criticii şi comentatorii vieţii şi, mai ales, ai operei lui Cioran au scos la iveală o hermeneutică neinspirată, ostilă, falsă sau, în cel mai bun caz, lacunară a gândirii lui

* Universitatea din Craiova

Scanned with OKEN Scanner

Cioran. Pentru majoritatea acestor hermeneuţi ai operei lui Cioran, caracteristicile centrale sunt: ateismul, nihilismul, scepticismul, existenţialismul, antiromânismul, păgânismul etc.

În realitate, drama vieţii lui Cioran, născută în şi din interiorul geniului său, rezidă în luciditatea, de-a dreptul exasperantă, constitutivă fiinţei sale prin naştere, cu privire la drama condiţiei umane aflate sub damnaţiunea căderii dintr-o „unitate originară". De la început avansez ideea că întreaga gândire filosofică a lui Cioran este o reflectare asupra acelei unităţi originare, de natură metafizică, unitate din care a căzut omul. După cădere, condiţia umană este profund şi iremediabil căzută, o condiţie decadentă, deplorabilă, din care omul nu se poate salva decât prin asumarea suferinţei, o asumare din perspectivă metafizică.

Asumarea suferinţei printr-o gândire de tip metafizic, experierea mistică a acestei suferinţe şi experierea mistică, dar şi estetică, a suferinţei prin artă par să fie, în viziunea lui Cioran, singurele modalităţi de a cosmetiza ontologic, metafizic şi estetic condiţia umană, iremediabil decadentă şi ireversibil mizeră:

> „Pentru Cioran, devenirea umanului nu începe cu Geneza, ci cu Căderea, cu păcatul şi pedeapsa dobândirii de conştiinţă. … Cioran nu pare interesat de intervalul biblic cuprins între Facere şi Cădere, când omul vieţuia într-o inocenţă primordială … Păcatul metafizic în care am căzut prin încălcarea interdicţiei divine ne-a depărtat de «cheia paradisului şi ne-a abandonat suferinţei, singurătăţii şi spaimei»"[1].

Este important de subliniat faptul că referirile lui Cioran cu privire la Dumnezeu, cădere, stare deplorabilă, mântuire, viaţă ascetică prin suferinţă, eliberare mistică prin suferinţă nu au conotaţii biblice şi nici religioase la modul literal, ci sunt construcţii simbolice, alegorice prezentate dintr-o perspectivă exclusiv metafizică. Astfel, Dumnezeu nu este conceput în manieră personalistă, pentru Cioran cuvântul „Dumnezeu" reprezintă acea unitate originară ideală sau metafizică.

Cioran nu este un filosof de sistem. El dezavuează apariţia şi succesiunea devoratoare a sistemelor filosofice prin care a fost ucisă gândirea şi practica filosofică a Antichităţii. El pledează pentru recuperarea sensului iniţial al filosofiei, acea filosofie liberă, acea gândire liberă. Modernitatea a pierdut, afirmă Cioran, tocmai ceea ce desemnează esenţa gândirii filosofice, şi anume mirarea filosofică.

Umanitatea căzută a pierdut unitatea dintre general şi particular, fiindcă tocmai în aceasta constă căderea, ruperea particularului din unitatea indicibilă originară.

> „Menirea disputelor filosofice era de a pune viaţa şi destinul uman în problemă, de a da expresie simţămintelor, de a trece extractul momentelor de simţire în Logos printr-o panoramare egocentrică, ridicată la rang de *problemă subiectivă şi universală*"[2].

Subiectivismul particular şi egocentric era evitat prin universalizarea ideilor şi a simţămintelor particulare şi înălţarea lor la nivel de Raţiune universală sau Logos

---

[1] Ionel Necula, *Căderea după Cioran*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale, Ideea Europeană, 2005, p. 6.

[2] *Ibidem*, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

universal, evident nu la un Logos conceput personalist, așadar, prin obiectivizarea universalistă a condiției umane, fapt ce asigura o modalitate de a concepe și experia particularul la nivel universal obiectiv:

> „Prototipul modern pentru această tipologie de gânditori i se părea a fi Petre Țuțea – «singurul geniu adevărat pe care l-am întâlnit vreodată»"[3].

Cioran evidențiază faptul că o asemenea filosofie consideră că fiecare „Eu" uman este un univers și că face parte dintr-o unitate cu caracter universal. Pentru Cioran, un univers subiectivizat poate să fie o soluție pentru o filosofie vie și reală:

> „Condiția post-paradisiacă a omului nu este deloc de invidiat; el pendulează între «sentimentul că este totul și evidența că nu este nimic. Căzut în timp, în lume și-n individuație, el trebuie să navigheze între cer și pământ, între tot și nimic, între agonie și extaz, să se amăgească și să se închircească sub povara celor trei S-uri (spaima, suferința și singurătatea)»"[4].

Căderea omului din unitatea originară generează în el o condiție antagonistă, paradoxală și iremediabil falsă. Starea lui sau condiția lui umană este iluzie fiindcă impresia că este tot se zdrobește până la urmă în conștientizarea adevărului că nu este nimic. Procedând astfel, Emil Cioran dinamitează tot idealismul sau optimismul în filosofie, religie, metafizică, artă, tehnică, în toată istoria unei umanități aflate sub damnațiunea căderii.

Ruperea unității originare, o temă împarantezată cu grijă de Cioran (probabil la modă în contemporaneitate, a se vedea Husserl și Heidegger), a generat o condiție umană deplorabilă, întrucât omul trebuie (deci este obligat) să se închircească sub povara celor trei S-uri (spaima, suferința și singurătatea).

Căzut în timp, într-o multiplicitate individuată, departe de starea fericitoare a unității originare, omul se sperie (este înspăimântat fiindcă se descoperă într-o lume străină, suferă, și suferința lui este paroxistică când se dumirește că este singur). Cioran crede că individuația unității originare prin multiplicarea prin cădere nu face posibilă comuniunea umană.

Așadar, visul unirii oamenilor și al unității lor pe orizontală este imposibil de realizat, după Cioran. Astfel, Cioran nu respinge numai viziunea personalist-comunională a teologiei creștine, ci și toate proiectele și programele sociale și politice ale lumii.

Și totuși, Cioran gândește la salvarea omului de sub povara celor trei S-uri. Toată drama vieții sale rezidă în lupta sa extrem de lucidă și conștientă, luptă aprigă pentru eliberarea omului din implacabilul destin al căderii.

> „Încredințat că porțile paradisului au rămas definitiv încuiate, Cioran a încercat să găsească alte căi de acces. A încercat pe calea neantului, dar n-a izbutit pentru că n-a avut, precum Pascal, o noapte de 23 noiembrie, și-a mai încercat, de asemenea, să-l

[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem*, p.11.

Scanned with OKEN Scanner

asedieze ocolind Gangele, şi iarăşi a eşuat, pentru c-a dat de vălul zeiţei Maya. Nu i-a mai rămas decât să se retragă în sine, să facă de cap limpede la problemele omului şi să dea seama de experienţele încercate, de spaimele, de dezamăgirile şi de obsesiile care l-au viscolit. A făcut-o cu graţie, cu stil de-a schimba însuşi statutul filosofiei. I-a infuzat atâta subiectivitate, încât a adus-o în condiţia ei originară. A făcut-o personală"[5].

Cioran nu este un filosof nihilist, fiindcă ispita neantului a fost depăşită de el prin credinţa într-o unitate originară. Hinduismul a fost o mare ispită pentru el, dar ideea centrală a hinduismului, aceea că Absolutul-Brahman, care este totul şi care se ascunde sub vălul zeiţei Maya, nu valorizează conştiinţa umană personală, l-a determinat să-l respingă.

Deşi a indicat suferinţa ca extaz mistic, ca posibilitate de salvare de sub povara spaimei, suferinţei şi singurătăţii, n-a avut parte de darul unui extaz mistic adevărat precum Pascal.

„Cioran reproşează filosofiei moderne pierderea sensului din vechime, când se practica «în grădini, în pieţe sau la cine ştie ce margine de mare. ... În locul filosofiei libere, izvorâtă din mirare sinceră, din nevoia omului de a-i lămuri condiţia şi destinul în lume, au apărut filosofiile oficiale, de catedră, de sistem, de stat»"[6].

Cheia filosofiei lui Cioran constă în viziunea sa despre „Eu", idee, se pare, împrumutată de la Nae Ionescu, însă cu sensuri radicale. Concepţia sa despre radicalitatea „Eu-lui" îl salvează pe Cioran de nihilism.

„Nu există un univers, spunea Nae Ionescu într-un articol din 1921, dar, cu siguranţă, o repeta adesea la cursurile sale universitare, există atâtea universuri câţi oameni sunt. Nu ştim dacă la mijloc a fost influenţa profesorului bucureştean, dar, oricum, Cioran priveşte lumea în ipostaza ei subiectivizată, universul, ca pe un substitut al Eu-lui cu care consubstanţializează, de fapt, ca pe un *complex de Eu-uri*"[7].

Filosofarea lui Cioran se vrea a fi o filosofare lirică a dramei fiinţei umane în starea ei căzută sau post-paradisiacă. Starea paradisiacă, la Cioran, este mai mult o metaforă lirică care vrea să desemneze o stare imaginară de dinaintea căderii şi o stare imaginară către care tinde asimptotic fiinţa umană căzută. Sau poate Cioran construieşte imaginar o unitate originară de natură metafizică din care a căzut omul şi, aflat fiind sub povara celor trei S-uri (spaima, suferinţa şi singurătatea), tinde asimptotic către ea.

Cioran distinge între vid şi neant, care, la el, sunt substitute ale lui „a fi". Vidul este neantul despuiat de atribute negative. Neantul ne conduce spre nihilism total. Vidul, însă, ne redă speranţa în fericirea unei pure anterioriţăţi.

Aşadar, omul vine, prin cădere, din vid, se mişcă într-o lume golită de sens şi tinde asimptotic să se resoarbă prin moarte în vidul originar, însă fără succes.

---

[5] *Ibidem*, p. 15.
[6] Ionel Nečula, *op. cit.*, p. 7.
[7] *Ibidem*, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

Cumplita dramă a omului căzut este descrisă de Cioran în următorii termeni:

„Odinioară aveam un *eu*, acum nu mai sunt decât un obiect. Mă îndop cu toate drogurile singurătății; cele ale lumii au fost prea slabe pentru a izbuti să mă facă să uit. Ucigând profetul din mine, cum aș mai putea avea loc printre oameni"[8].

Căderea transformă omul într-un simplu obiect despuiat de subiectivitate. Singurătatea metafizică este singurul drog eficace pentru omul lipsit de speranța conferită de profetism.

Cioran neagă orice temei personal sau ideal al existenței omului. Nu există un temei transcendent al existenței, credința în Dumnezeu este o metodă de escamotare a condiției tragice în care se află omul căzut.

„Ce renunțare poate fi mai mare decât credința? E adevărat că fără ea omul pornește pe o infinitate de căi fără ieșire. Dar știind că nimic nu poate duce la nimic, că universul nu-i decât un subprodus al tristeții noastre, de ce să renunțăm la plăcerea de a ne poticni și de a ne zdrobi capul de pământ și de cer?"[9].

Pentru Cioran, viața omului este o stare în care acesta se sprijină pe nenumărate droguri cu ajutorul cărora vrea să-și alunge profunda sau viscerala tristețe metafizică. Frivolitatea este, pentru Cioran, metoda cea mai mizerabilă de escamotare a condiției umane tragice. În locul oricăror atitudini împotriva celor trei S-uri, inclusiv credința în Dumnezeu sau în Absolut, Cioran preferă experierea continuă a tristeții metafizice prin asumarea conștientă a suferinței sufletești și trupești, suferință ce ne îndreaptă spre o moarte care, în plan ontologic și existențial, este superioară vieții.

„Perseverăm în viață pentru că ea nu se sprijină pe nimic, pentru că ea este lipsită până și de umbra unui temei. ... Îngrămădind mistere de nimic și monopolizând nonsensul, viața inspiră mai multă spaimă decât moartea, ea este marele Necunoscut"[10].

Condiția tragică a vieții umane decurge din lipsa ei de sens. Căderea pare a fi, în viziunea lui Cioran, ireparabilă, fiind lipsită de săgeata înspre viitor a speranței:

„Tot secretul vieții se reduce la atât: ea n-are niciun rost; fiecare din noi găsește însă unul. Singurătatea nu te învață că ești singur, ci singurul"[11].

Condiția umană într-o lume a unui *Nicăieri* universal îi provoacă o milă care-i paralizează gândurile:

„Lumea nu-i decât un Nicăieri universal. De aceea, n-ai unde să te duci niciodată. ... De câte ori mă gândesc la om mă îneacă gândurile. Și astfel, nu-i pot da de urmă în niciun chip. O frântură în natură te obligă la meditații frânte"[12].

---

[8] Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, traducere din franceză de Irina Mavrodin, București, Humanitas, 2002, p. 11.

[9] *Ibidem*, pp. 14–15.

[10] *Ibidem*, p. 15.

[11] Cioran, *Amurgul gândurilor*, București, Humanitas, 1996, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

Întruparea şi viaţa Mântuitorului Iisus Hristos reprezintă pentru Cioran un act sau un gest etic care poate fi gustat de noi doar estetic. Dar dacă întruparea nu este altceva decât „o greşeală a veşniciei, o ispitire inconştientă de moarte a perfecţiunii, o ispitire în timp a absolutului, atunci proprietăţile enorme ale acestei inutilităţi nu se înalţă sau semnul sublimului”[13].

Pentru Cioran, sublimul este o criză temporală a eternităţii. Crucea, ca simbol al veşniciei, nu poate fi salvată decât estetic. Căderea din unitatea originară metafizică, stare nediscutată filosofic de Cioran, a generat o degradare ireparabilă. Orice ideal, orice soluţie salvatoare din istoria umanităţii sunt pentru el artificii de escamotare a condiţiei umane, aflată sub povara Spaimei, Suferinţei şi Singurătăţii totale.

Cioran respinge orice religie, fie creştinismul, fie hinduismul sau budismul. Aceasta întrucât singurul adevăr pe care-l acceptă este Eul solitar, fie înainte de naştere, fie în calitatea de născut, fie după moarte. Cioran se salvează, paradoxal, de panteism, deşi nu acceptă paradoxurile, prin filosofia lui despre caracterul indicibil al Eu-lui într-o singurătate absolută. Cioran nu este nihilist întrucât păstrează acea „Singurătate” totală a Eu-lui la toate nivelurile, inexistenţă, existenţă, moarte.

Melancolia sa funciară, nevindecabilă rezidă în contemplarea plină de Spaimă şi Suferinţă într-o unică Singurătate. Aşadar, pentru Cioran, fericirea este starea de fericire într-o stare de nefericire deplină.

Pentru Cioran, nu moartea este marele mister, ci viaţa. Tot ceea ce precede moartea, adică suferinţa fizică, suferinţa sufletească, şi culminează în moarte este ceva superior vieţii. În viziunea lui Cioran, suferinţa şi moartea sunt singurele noutăţi, fenomene ce-l ridică pe om dintr-o stare de sănătate care, dacă ar fi perpetuă, l-ar păstra pe acesta într-o stare de inautenticitate şi chiar de ratare totală.

Astfel, nu moartea, ci naşterea şi viaţa sunt fenomene deplorabile pentru condiţia omului căzut, aflat în stare de „descompunere” a Subiectului care era odinioară într-un individ total însingurat.

> „Nu alergăm spre moarte, afirmă Cioran, ci fugim de catastrofa naşterii, zvârcolindu-ne, supravieţuitori care încearcă s-o uite. Frica de moarte nu e decât proiecţia în viitor a unei spaime care-şi are începutul în prima noastră clipă”[14].

Spaima apare odată cu naşterea, suferinţa ca atribut al vieţii (existenţei) sfârşeşte în singurătate sau solitudine. Moartea este rezonabilă şi raţională fiindcă redă liniştita speranţă a vidului, neantul fără atribute negative.

Spaima, ca stare existenţială mută în prima clipă a naşterii provine dintr-un vid metafizic şi fizic (evoluţionist) anterior naşterii.

Venită dintr-un vid anterior naşterii şi existenţei, fiinţa umană trece de la spaima metafizic-existenţială la suferinţa cotidiană şi se resoarbe într-o singurătate totală încă din

---

[12] *Ibidem*, pp. 10–11.
[13] *Ibidem*, pp. 19–20.
[14] Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, traducere Florin Sicoe, Bucureşti, Humanitas, 2003, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

această viață. Deși moartea se află pe o treaptă superioară vieții, totuși, ființa umană, intrată în vidul final, neantul fără atribute negative, nu scapă de acea solitudine fatală.

Căderea din vidul originar, din unitatea originară a vidului în care subiectul, deși distinct de celelalte subiecte, se află într-o stare de unitate metafizică aproape de perfecțiune, este ireparabilă. Rămâne deschisă problema cauzei sau cauzelor căderii. Cioran nu pare interesat de această stare metafizică anterioară căderii, cu toate că toată gândirea lui filosofică se raportează la ea. Tragic este faptul că unitatea originară a vidului nu mai poate fi restaurată prin nimic. Prin moarte omul intră într-un vid în care starea inițială a subiectelor distincte în unitate nu mai poate fi restaurată.

> „Nu vă pot întâlni în viitorul vostru, le spune celorlalți. N-avem nici măcar o singură clipă care să ne fie comună. Asta fiindcă pentru el întregul viitor e deja acolo"[15].

Pentru Cioran, omul are o existență tragică, el este o ființă damnată ireparabil prin cădere. Omul este o ființă fără trecut și fără viitor, o existență marcată de spaimă, suferință și singurătate între două viduri. Cioran nu găsește nicio soluție de scăpare de sub povara suferinței ce conduce ireversibil spre singurătate. Ar fi muzica și iubirea, însă eliberarea prin muzică și iubire este ambivalentă fiindcă în extazul mistic generat de iubire și de muzică omul poate să ucidă și chiar să se sinucidă, acte eliberatoare în viziunea lui Cioran.

> „Blestemată fie clipa în care viața a început să ia formă și să se individualizeze; căci de atunci a început singurătatea ființei și durerea de a fi părăsit"[16].

Durerea nu poate fi învinsă prin nicio plăcere. Nu există un antidot pentru durere, decât durerea însăși. Durerea poate fi învinsă prin noi dureri care conduc inevitabil la moarte:

> „Nu există scăpare de suferință atât cât trăiești; dar moartea nu e o soluție, deoarece ea, rezolvând totul, nu rezolvă nimic"[17].

Fără înviere, moartea este într-adevăr absurdă. Din punct de vedere creștin, putem scăpa de suferință prin moartea urmată de nădejdea și realitatea învierii.

În planul fenomenalității ființei pure, vidul este conștiința. Cioran pare să fie un filosof al conștiinței subiectului, ca formă individualizată a conștiinței pure:

> „Câștigăm în planul conștiinței ceea ce pierdem în planul existenței. Ceea ce bolile ne fac să pierdem în planul ființei câștigăm în planul conștiinței. Vidul pe care infirmitățile îl generează în ființa noastră este umplut de prezența conștiinței; dar ce spun? Vidul acela e conștiința însăși"[18].

Oare Cioran vede vidul universal anterior individuației ca pe o Conștiință universală, unică și unitară? O Conștiință universală în care existau „în potență", dar în mod

---

[15] *Ibidem*, p. 9.
[16] Cioran, *Cartea amăgirilor*, București, Humanitas, p. 10.
[17] *Ibidem*, p. 19.
[18] Cioran, *Caietul de la Talamanca*, Ibiza, 31 iulie–25 August 1966, Text ales și prezentat de Verena Von Der Heyden-Rynsch, Traducere din franceză de Emanoil Marcu, București, Humanitas, 2000, pp. 42–43.

Scanned with OKEN Scanner

real, conştiinţe neindividuate? Ce fel de relaţie ar putea fi imaginată între acestea şi Conştiinţa pură? Fără a fi socotită drept principiu, fiinţa pură pare să fie laitmotivul gândirii şi construcţiei filosofice a lui Cioran. Individuaţia fiinţei pure face ca orice alegere a fiinţei umane să fie aducătoare de nenorociri.

Cioran nu este nihilist, fiindcă susţine existenţa unei fiinţe pure anterioară individuaţiei. El identifică fiinţa pură cu vidul (ca neant fără atribute negative) şi/sau cu Conştiinţa universală.

Cioran nu este un filosof existenţialist fiindcă la el esenţa precede existenţa, în primul rând şi, în al doilea rând, orice alegere a fiinţei individuate şi deci subiective este fatal falsă. Efectele alegerii nu sunt deci de natură existenţială, ci de natură ontologică, ce ţine de fiinţa pură.

Cioran nu este ateu în adevăratul sens al cuvântului. El nu crede într-un Dumnezeu personal şi nici într-o divinitate indiană, fie ea şi absolută, precum Brahman.

Cioran este un filosof gnostic în ceea ce priveşte căderea, dar nu şi în ceea ce priveşte salvarea sau mântuirea prin cunoaştere. Filosofia lui este o filosofie a Conştiinţei universale, un fel de stare paradisiacă ce cuprindea în sine, însă fără o contopire în sens panteist, conştiinţe distincte, Eu-ri sau subiecte reale. Ceea ce regretă Cioran este tocmai această stare de conştiinţă perfectă pe care subiectele distincte au pierdut-o prin cădere.

Dintr-o fiinţă pură venim prin cădere, prin degradare.

> „Spre nenorocirea noastră, alegerea, luarea de poziţie e o fatalitate de care nimeni nu scapă şi fiecare din noi trebuie să opteze pentru o nonrealitate, pentru o eroare, ca nişte fanatici ce suntem, ca nişte bolnavi, ca nişte apucaţi: asentimentele, adeziunile noastre sunt tot atâtea simptome alarmante. Cine se confundă cu ceva, cu orice, dă dovadă de puteri morbide: nu există salvare şi nici sănătate, în afara fiinţei pure, la fel de pură ca vidul"[19].

În acest text este cheia înţelegerii gândirii filosofice a lui Cioran. Fiinţa pură, vidul sau conştiinţa pură, toate desemnează o deitate impersonală în interiorul căreia existau, înaintea individuaţiei prin cădere, subiectele distincte ale oamenilor.

Căderea prin individuaţie şi prin naştere nu ţine de voinţa celor ce cad din fiinţa pură. Din prima clipă după naştere, cel ce se naşte este cuprins de acea spaimă metafizică ce se transferă prin evoluţie într-o spaimă fizică:

> „Când ne naştem, ne «asumăm» existenţa, deşi nu suntem conştienţi de această stare nouă, venind pe lume. Cineva spunea că toate cărţile din lume ar trebui să fie cărţi de consolare pentru a tămădui suferinţa care zbuciumă biata fiinţă umană"[20].

Întrucât fiinţa umană a intrat în existenţă prin individuaţie din Fiinţa pură şi prin cădere şi întrucât porţile paradisului s-au închis (adică revenirea în Fiinţa pură este impo-

---

[19] Cioran, *Exerciţii de admiraţie, Eseuri şi portrete*, Traducere de Emanoil Marcu, Bucureşti, Humanitas, 1993, p. 14.

[20] Calinic Argeşeanul, *Adevăratul Cioran*, Cuvânt înainte de Adrian Alui Gheorghe, Bucureşti, Editura EIKON, 2015, p. 43.

Scanned with OKEN Scanner

sibilă), singura șansă a ființei umane este să experimenteze spaima, suferința și singurătatea în calitate de eu unic, nu doar singur, de subiect unic, până la panoramarea sau dilatarea lui cosmică printr-un extaz mistic maladiv, vecin cu nebunia și cu demonicul.

Sublimarea extatic-mistică a celor trei S-uri, consolatoare, dar ineficace, rămâne ultimul strigăt de disperare al lui Cioran!

II. PETRE ȚUTEA DESPRE CONDIȚIA UMANĂ

Pentru Petre Țuțea,

> „poziția omului este determinată de relația cu Divinitatea, Cosmosul și semenii. Adică viziunea teocentrică, cosmocentrică, sociocentrică și antropocentrică. Teocratismul ne leagă de lumea realului, iar celelalte poziții exprimă măsura omului întrebător și căutător, care are finalitate în el însuși sau vine de nicăieri și merge spre nicăieri. Omul se complace estetic în jocul absurd al existenței, care îl depărtează de obiectul real al cunoașterii"[21].

În triunghiul Dumnezeu-cosmos-semeni, Dumnezeu este Realul, întrucât El este Adevărul:

> „Dumnezeu este Adevărul-Realul. Știința despre El este teologia, în care stăpânesc Revelația și Dogma. ... În afară de Real? Om, existență, căutare, soluție și folos, *comoditate mintală* (Poincaré), gratuitate, plăcere, iluzii axiomatice sau ale invariantelor formale, aporii și rătăciri. În fond, nici aceste forme ale spiritului nu-i aparțin omului, presupus autonom, autonomia lui fiind iluzorie, iar heteronomia stând sub semnul premeditării din primordii"[22].

Țuțea este extrem de tranșant în ceea ce privește situarea obiectivă a Realului. El distinge cu acribie între lumea „Realului", adică Transcendența sau Divinitatea, și lumea mai puțin consistentă sau lumea imanenței.

Inspirat de viziunea platonică, Țuțea se așază în centrul viziunii creștine a creației din nimic (*ex nihilo*), adevăr revelat care îi conferă lui Dumnezeu Realitatea supremă și absolută, iar omului și cosmosului, statutul de creatură. În acest context, autonomia omului este iluzorie, iar heteronomia lui este expresie a unității în diversitate ca structură a Realului, Dumnezeu Unul în ființă și întreit în Persoane:

> „Teologia este știința Realului, a Absolutului Divin. Filosofia, știința, arta și tehnica mențin omul în lumea întrebărilor la nesfârșit. Faptul că moare și se mai întreabă și după învierea Mântuitorului, trebuie înțeles paulinic, ca rest al păcatului originar"[23].

Adevărul aparține transcendenței lui Dumnezeu. Participarea la adevăr nu se poate face de omul întrebărilor și al căutărilor, ci prin Revelație sau prin descoperirea

---

[21] Petre Țuțea, *Omul. Tratat de antropologie creștină*, Prefață de Cassian Maria Spiridon, Iași, Timpul, 2003, p. 51.

[22] *Ibidem*, pp. 51–52.

[23] *Ibidem*, p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

pe care Dumnezeu o face omului. Forma cea mai înaltă a Revelaţiei este Teofania. Revelaţia este cuprinsă în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiţie Apostolică şi în dogme. Dogmele cuprind adevărul dumnezeiesc, adevăr ce trebuie trăit sau experiat în viaţa mistică. Acesta este, în viziunea lui Ţuţea, itinerariul descendent al adevărului dumnezeiesc, precum şi itinerariul ascendent al omului în calitatea lui de creatură a lui Dumnezeu. Acest itinerariu poate fi rezumat astfel: Dumnezeu – Realul, Adevărul – Revelaţie (descoperire a voii lui Dumnezeu) – Tradiţie Apostolică – Sfânta Scriptură – Dogmele creştine şi Mistica.

În domeniul gnoseologiei creştine, Dogmele reprezintă temelia, iar Mistica, cheia de boltă a întregii teologii. Ele sunt elementele de bază ale teologiei creştine, pe care Ţuţea o defineşte drept ştiinţă a Realului.

> „Teologia, ca ştiinţă a transcendenţei pe care o primeşte şi o comunică, nu cuprinde termenii: părerea, problema, căutarea, soluţia, axioma, demonstraţia, metoda, conceptul, definiţia, sistemul, predicţia, intuiţia, inspiraţia de tip uman, concretul, abstractul, idealul, scopul, doctrina, principiul şi norma. Ca ştiinţă a primirii şi comunicării adevărului unic, teologia se situează nu în lumea ideilor ca arhetipuri, ci în lumea transcendentă a adevărului unic"[24].

Itinerariul omului porneşte de la Dumnezeu şi se desăvârşeşte în urcuşul lui spre sau înspre Dumnezeu. În viziunea lui Ţuţea, acest drum sau itinerariu ţine de domeniul unei cauzalităţi care leagă transcendenţa de imanenţă. Condiţia umană este astfel circumscrisă acestei mişcări dinspre transcendenţă înspre imanenţă şi dinspre imanenţă înspre transcendenţă. Aşadar, afirmă Ţuţea, „omul se mişcă în mod necesar între cauzalitatea transcendentă şi finalitatea transcendentă"[25] şi numai astfel el poate să cunoască adevărul şi să participe la el.

Toate eşecurile omului au cauze imanente. Cantonarea gândirii umane în lumea fenomenelor, fie inteligibile, fie sensibile, este cauza tuturor ratărilor fiinţei umane. Condiţia umană generată de impactul devastator al imanenţei este o condiţie în mod fatal lacunară şi sortită eşecului total:

> „Aporetica ne arată omul natural ca un ghem de întrebări, conştiinţa lui teoretică atingând limitele cunoaşterii se fixează metafizic prin formula subtilă de viaţă a scepticismului. Totul devine iluzoriu dacă este raportat la adevăr, cum îl înţelege un metafizician al vieţii. ... Scepticismul nu izvorăşte din «gustul incertitudinii» (Goblot), ci din conştiinţa omului lumii materiale, ca singura reală, trăită cu bucurie infantilă, cu dezgust (*taedium vitae*), cu neliniştea produsă de nesiguranţă, de neştiinţă, de neputinţă şi de boală"[26].

Singurul creator este Dumnezeu întrucât El creează din nimic (*ex nihilo*). Dumnezeu nu poate fi egalat prin creaţie, ci doar imitat. Doar omul credincios poate să-L imite pe Dumnezeu,

---

[24] *Ibidem*, p. 75.
[25] Petre Ţuţea, *Reflecţii religioase asupra cunoaşterii*, Bucureşti, Editura Nemira, 1992, p. 19.
[26] *Ibidem*, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

„dacă nu reduce totul la natură, la el și la desfășurarea în timp și-n spațiu (la istorie). Creștinii trăiesc sensul absolut al creației, orice materie preexistentă logosului reducând pe creator la rolul de demiurg, de *suprem artist* (Goblot)"[27].

În problema cunoașterii lui Dumnezeu, Țuțea nu rămâne nici la cunoașterea catafatică, nici la cea apofatică și nici la vreo succesiune a lor.

Necunoscând aproape la modul total tradiția dogmatică și cea ascetică și mistică a Răsăritului ortodox, Țuțea se inspiră din teologii și marii oameni de cultură creștină din Occident, precum: Augustin, Toma de Aquino, Nicolaus Cusanus etc. Unitatea creației decurge din unitatea și unicitatea Unului:

„În actul creației, Dumnezeu este Unul. Acea *coincidentia oppositorum* a lui Nicolaus Cusanus confirmă această unitate «prin anularea contrariilor într-o sinteză supremă ce se petrece în Dumnezeu» (cit. din A. Schmilt)"[28].

Lumea fenomenală este o lume a contrariilor. Acestea păstrează ființa umană într-o perpetuă stare de incertitudine. Conform aspirației sale funciare către Absolut, omul tinde, din punct de vedere ontic și gnoseologic, spre ideal. Fiind așezat prin creație între eternitate și devenire, omul nu poate scăpa de aporetică decât prin situarea de partea Revelației dumnezeiești, prin acceptarea, primirea și împlinirea voii lui Dumnezeu, ca singurul Adevăr și ca singura realitate.

Petre Țuțea operează o separație aproape totală între Revelație, dogme, viață mistică, pe de o parte, și științele umaniste, precum metafizica, filosofia, psihologia, logica etc., și științele pozitive, precum matematica, fizica, chimia, științele tehnice, pe de altă parte.

Creștinul nu caută adevărul, el îl primește și îl împlinește, în schimb necredinciosul caută adevărul și nu-l descoperă nicăieri. În viziunea lui Țuțea, nu cel ce caută adevărul îl găsește, ci acela căruia îi este dat (ales) acela îl află și îl primește. Așadar, adevărul este dar (*donum*) al Absolutului care este Dumnezeu:

„Dacă omul năzuiește să descopere absolutul prin puterea sa, atunci crede că poate răspunde obiectiv la întrebările kantiene: *Ce pot să știu? Ce trebuie să fac? Ce pot spera?* Nimic cert, nici despre sine, nici despre lume, așa cum ni-l arată istoria ostenelilor sale. Uneori se folosește de viața lui de Sisif (Lessing, Rickert, Camus și alții). El poate obține succese trecătoare, însoțite de bucurii infantile, înăuntrul experienței etern deschise. Există o măsură religioasă a faptelor lui, cum a observat Pascal, care s-a îndreptat spre *grație și revelație*. Când omul calcă această măsură intră în istorie, care începe cu Adam, cel *mușcat la inimă de șarpele demiurgiei* (Nae Ionescu)"[29].

Omul căzut, omul desacralizat devine autonom. El vrea să fundamenteze teoretic sau mental originea, natura și destinul său în orice altceva în afara lui Dumnezeu. Omul de astăzi, omul desacralizat, nu este ateu, ci idolatru și politeist. El pune sau așază în

[27] *Ibidem*, p. 27.
[28] *Ibidem*, p. 35.
[29] *Ibidem*, p 35.

Scanned with OKEN Scanner

locul lui Dumnezeu pe sine, ideile sale, indivizi umani, animale, obiecte, bani, putere, senzualitate etc.

Omul desacralizat vrea să fie ca Dumnezeu, însă fără Dumnezeu, asemenea lui Lucifer şi lui Adam.

> „Creatura vrea să ştie. Când vrea să cunoască singură adevărul, când este «desacralizată», atunci obţine construcţii mintale comode, utile sau gratuite, erori şi neştiinţă, care-i arată limitele şi neputinţa"[30].

Pentru Petre Ţuţea, oamenii pot fi împărţiţi în două categorii: omul este fie autonom, fie teonom. Omul teonom este ancorat în Revelaţia dumnezeiască, în dogmele creştine şi într-o viaţă mistică. De aceea, Dogmatica şi Mistica sunt principalele căi de acceptare, primire şi împlinire a Revelaţiei. Mistica este însă coroana întregii teologii.

În schimb, omul autonom este ancorat, prin gândire (concepţie despre lume şi viaţă), prin voinţă (intenţionalitate şi finalitate), prin sentiment (iubire, bucurie infantilă de lucruri şi fenomene, pasiune pentru nimic) şi prin simţuri, de lumea materială şi de fenomenele ei. Omul autonom, afirmă Ţuţea, caută în zadar adevărul în natura lucrurilor, fiindcă

> „natura lucrurilor şi-a mutat sediul în teologie, ca şi cauzalitatea, finalitatea, necesitatea şi libertatea. Omul istoric şi natura nu poartă niciun adevăr, iar omul etern aparţine ordinii religioase. Supraomul lui Nietzsche nu poate deveni *stăpân al pământului*, din moment ce vrea să-l înlocuiască pe Dumnezeu. Pentru a deveni stăpânul lumii nu ajunge voinţa spre putere şi pseudocraţie. Această putere se obţine prin credinţă şi prin rugăciune adresată Celui Care o posedă în mod absolut. Calea cunoaşterii autonome nu duce la absolut"[31].

Ţuţea afirmă şi susţine argumentat nevoia omului de certitudine. El susţine că omul, în general, fie teonom, fie autonom, nu poate exista în afara unei certitudini. Certitudinile pot fi fie pozitive, fie negative. Filosofia existenţialistă a arătat că omul este condamnat la libertate. Libertatea lui indicibilă, necondiţionată de nimic, îl determină permanent la o alegere. Faptul însuşi de a nu alege nimic înseamnă tot o alegere.

Ţuţea realizează o ierarhie în domeniul certitudinii. Pentru el,

> „nevoia certitudinii înseamnă setea de cunoaştere a adevărului. Unde este sediul adevărului. Această întrebare a împărţit oamenii în următoarele tipuri: – misticii, care-l găsesc în Dumnezeu şi, El fiind transcendent, cred într-un singur mod de a-L cunoaşte: revelaţia, şi în acest sens ştiinţa lor este explicativă, deci deterministă, neexistând adevăr în afară de cauzalitate şi finalitate; – căutătorii care reduc factorii cunoaşterii la doi: omul şi natura; aceştia, renunţând la cauzalitate şi finalitate, le-au înlocuit cu condiţiile pe care le constată şi le descriu şi păstrează un pseudodeterminism prin aceste condiţii ...; – scepticii care nu cred în posibilitatea cunoaşterii adevărului: poziţia lor este justă, fiindcă omul redus la el însuşi şi cap-

[30] *Ibidem*, p. 41.
[31] *Ibidem*, p. 50.

Scanned with OKEN Scanner

tiv al naturii nu-l poate cunoaște; – neștiutorii, din cauza inculturii sau a neputinței mintale; – proști sau idioți"[32].

Demnă de remarcat este viziunea lui Țuțea despre raportul sau legătura dintre determinism și libertate în primirea sau acceptarea Revelației. Pentru el, Dogmatica și Mistica sunt științe teologice explicative și nu normative. Întrucât omul se mișcă între o cauză transcendentă și o finalitate transcendentă, el trebuie să meargă pe acest drum.

Există libertatea de a părăsi acest itinerariu, însă ea înseamnă ratare. Acesta este motivul pentru care omul trebuie să acceadă liber la drum și să se înscrie pe axa cauzalitate transcendentă – finalitate transcendentă. Tocmai de aceea, Dogmatica și Mistica sunt științe teologice explicative și deci, implicit, deterministe.

Cât de mult ar fi avut de câștigat teologia românească dacă un teolog ortodox sau mai mulți teologi, sau poate Biserica Ortodoxă, prin slujitorii ei, ar fi avut preocuparea de a-l apropia, din punct de vedere strict teologic, pe marele gânditor Petre Țuțea de teologia Sfinților Părinți Răsăriteni. Este de-a dreptul un mare paradox faptul că, deși s-a inspirat aproape în totalitate din teologia romano-catolică, Țuțea a rămas profund ortodox.

Viața este un mister fiindcă originea ei se situează în transcendență. Revelația dumnezeiască este descoperirea misterului cauzei transcendente și a finalității transcendente. Acest mister este cuprins în dogmele Bisericii:

> „Dogma este un mister revelat. Eu spun că misterul este singura formă eliberatoare din neliniștile mărginirii personale, ale înlănțuirii cosmice și comunitare și ale perspectivei infinitului și morții. De aceea libertatea nu poate fi gândită decât dogmatic potrivit cu doctrina creștină, care este religia libertății. Omul e liber să participe sau nu la actul mântuirii sale. Această libertate o oferă catolicismul și ortodoxia. Protestanții situează omul sub semnul predestinării. Ei se situează – hegelian vorbind – înaintea apariției zeului care înseamnă lumină rațională opusă destinului orb"[33].

Itinerariul omului, privit ontologic și existențial, are ca țintă un centru. Pentru omul teonom sau omul etern, cum îl numește Țuțea, centrul este Absolutul sau Dumnezeu. Pentru omul autonom, centrul este situat în sine însuși.

Ancorarea omului în Revelația dumnezeiască, în dogmele creștine și în viața mistică este adevăratul drum spre centrul care este Dumnezeu.

> „Adevărul trebuie gândit soteriologic și escatologic, deci religios, metafizica și logica nedepășind utilul, comodul și plăcutul, înecându-se în fluviul *rătăcirilor istorice*, cum ne arată existențialismul și estetica absurdului. Aceasta este semnificația ideii de centru, altfel suntem captivi infinitului ca «un cerc cu centrul pretutindeni și limitele nicăieri» mișcându-se «între infinit și neant» (Pascal)"[34].

---

[32] *Ibidem*, p. 50.

[33] Petre Țuțea, *Între Dumnezeu și Neamul meu*, Ediție îngrijită de Gabriel Klimowicz, București, Fundația Anastasia, Editura Arta Grafică, p. 33.

[34] *Ibidem*, p. 211.

Scanned with OKEN Scanner

Ţuţea sesizează că omul autonom se hrăneşte din beţia mistică a infinităţii materiei. Astfel, originea materialismului, mai precis a infinităţii materiei (care în realitate nu există), este de natură mistică. Însă suportul teoretic şi atitudinal al omului autonom este proiecţia sa înspre viitor cu nădejdea înnoirii până la desăvârşirea condiţiei umane.

> „Setea de înnoire. Oboseala noului înseamnă căutarea fericirii în viitor, căutarea determinată de regretul paradisului pierdut. În limbaj faustic, omul stăpân al propriului său destin. Bineînţeles, este vorba de noul real şi nu de unul închipuit. Originalitatea cu orice preţ se cheamă extravaganţă"[35].

Omul teonom primeşte adevărul religios, în esenţă hristologic şi eshatologic. Hristos este centrul şi deopotrivă ţinta omului teonom. Unitatea primordială este expresie a unităţii supreme şi absolute care există sau supra-există în Dumnezeu Treime. Dumnezeu împarte în lume, prin Revelaţia supremă şi absolută, care este Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, unitatea. Unitatea nu vine de jos, din imanenţă, ci de sus, din transcendenţa lui Dumnezeu.

Dumnezeu fiind prezent pretutindeni, această prezenţă permite accesul la unitatea primordială.

> „Desigur, nu cunoaşterea lucrurilor, experienţa, fiindcă inducţia nu duce la absolut, ci revelaţia. Strălucitul gânditor religios a acordat omului facultatea cunoaşterii lumii, mersul gândirii de jos în sus reflectând spiritul veacului. Astăzi este limpede că omul singur nu poate ajunge la absolut, prin simpla folosire a aparatului său ştiinţific în explorarea naturii. Orice om de ştiinţă lucid ştie acest lucru când credinţa îl ajută să nu se piardă în infinit. Dumnezeu activ şi lumea, această *dualitate* nu-i schimbă natura şi nu-i atinge atotputernicia, devenirea fiind exterioară eternităţii lui"[36].

Gândirea filosofică şi religioasă a lui Petre Ţuţea este cuprinsă în triunghiul Dumnezeu – lumea şi omul. Antropologia lui este teonomă, teocentrică, hristocentrică, pnevmatocentrică şi eshatologică. În concluzie, Ţuţea poate fi numit, pe drept cuvânt, un teolog autentic.

---

[35] *Ibidem*, p. 127.

[36] Petre Ţuţea, *Proiectul de tratat. Eros*, Braşov, Editura Pronto; Chişinău, Editura Uniunii Scriitorilor, 1992, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

CONSTANTIN NOICA: DE LA RAȚIUNEA CATEGORIALĂ LA RAȚIUNEA INDIVIDUALULUI

IOAN BIRIȘ*

Se întâmplă, nu de puține ori, ca în operele unor creatori de sisteme de gândire, așa cum este cazul și la Constantin Noica, o temă sau o mare problemă să fie recurentă, să revină mereu în toate lucrările importante, să fie reluată în diferite contexte și analize. Pentru Noica, această temă este problema individualului, respectiv rațiunea individualului. De la prima sa lucrare, *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), până la *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), adică mai bine de o jumătate de veac, filosoful român s-a interesat mereu, în lucrările sale principale, de soarta individualului, de rațiunea și de logica specifice acestuia.

Constantin Noica este convins că trebuie să existe o rațiune a individualului. Dar ce este „rațiunea"? Suntem în fața unui concept complex, din care derivă destule altele, precum „raționalitate", „raționament", „rațională", „inferență", „calcul", „justificare", „argumentare", dar care desemnează deopotrivă o facultate a gândirii, o formă de cunoaștere, un tip de acțiune etc. Noica nu discută complexitatea acestui concept, dar îl utilizează, în funcție de context, în principal în înțelesul de „justificare" (de justificare a individualului) și de facultate a gândirii. Ne va interesa în rândurile de față rațiunea ca justificare, ca justificare logică a individualului în viziunea lui Noica. Pe urmele lui Kant, filosoful Noica va susține, încă din prima lucrare publicată în tinerețe, că „rațiunea nu află de la lucruri decât ceea ce pune ea în ele"[1]. Ceea ce înseamnă, în tălmăcirea filosofului nostru, că rațiunea „se caută pe sine în lucruri", că ea are o activitate proprie, o activitate prin care se justifică. La urma urmei, crede tânărul Noica, „spiritul se caută în lucruri numai pentru atât: pentru a se explicita"[2].

Explicitarea, respectiv justificarea este o activitate, dar nu una neutră.

> „A raționa nu se reduce la a deduce ca o mașină, ci presupune în mod egal a inventa, a evalua, a decide"[3].

Cum justifici, ne putem întreba odată cu Noica, de exemplu, în filosofia lui Platon, că un lucru e frumos? Prin aceea că lucrul participă la Ideea de frumos, ca la un

---

[1] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 13. (Prima ediție, 1934).

[2] *Ibidem*, p. 14.

[3] Jean-Marie Chevalier, *Qu'est-ce que raisonner?*, Paris, Vrin, 2016, p. 8.

* Universitatea de Vest din Timișoara

Scanned with OKEN Scanner

fel de absolut corespunzător. Ceea ce înseamnă că există o „fire statornică a lucrurilor", care rezidă nu neapărat în substanţialitate, ci în structura formală. Firea aceea „statornică" a lucrurilor evidenţiază, crede Noica, tocmai „o aversiune specială pentru devenire"[4], o aversiune foarte puternică în lumea veche.

Dar aici intervine imediat o teamă în sânul filosofiei platonice: trebuie să ne întoarcem la imobilismul eleat? Căci, în definitiv, Ideile lui Platon sunt, în spirit eleat, doar nişte prototipuri imobile. Dacă Platon ar fi rămas la eleatism, meditează Noica, atunci cunoaşterea ar fi sucombat în contemplaţie. Însă Platon nu reduce raţiunea la contemplaţie, ci îi ataşează un rol activ, doctrina Ideilor fiind însufleţită de un dinamism heraclitean. Dacă ar fi triumfat eleatismul asupra Ideilor lui Platon, atunci n-ar fi putut fi ocolită întrebarea: cum e posibilă gândirea, cum e posibilă raţiunea în exerciţiul, în mişcarea ei, când totul este imobil, dominat de identitate? Soluţia lui Platon a constat în postularea tezei participării Ideilor unele la altele. Nu doar lucrurile individuale participă la Idei, ci şi Ideile au relaţii între ele, participă unele la altele. Dacă nu ar fi aşa, gândirea noastră nu ar putea obţine propoziţii, ci doar concepte imobile. Iar logic, problema predicaţiei ar fi insolubilă dacă unui subiect nu i s-ar putea atribui mai multe predicate în acelaşi timp. Aşa cum insolubilă ar fi şi problema întrepătrunderii diferitelor forme de gândire.

Cu toate că Platon poate produce şi astăzi admiraţie pentru profunzimea filosofiei sale, tânărul Noica subliniază conclusiv: „fără Idei nu putem intra în platonism, dar cu Idei ni se părea că nu putem rămâne în el"[5]. Platonismul, consideră Noica, se constituie într-o adevărată dramă a cunoaşterii şi contemplaţiei, deopotrivă. Cu filosofia lui Platon eşuăm în regatul incertitudinilor.

RAŢIUNEA CATEGORIALĂ SAU ŞTIINŢA LUCRURILOR STATICE

Deşi Constantin Noica spune în mod repetat că Aristotel nu este un filosof de talia lui Platon, recunoaşte în schimb că smulgerea din lumea incertitudinilor rezultate din gândirea platonică se datorează tocmai Stagiritului. Aristotelismul, constată Noica, îţi creează impresia că te găseşti pe un „teren ferm", că „poţi avea certitudini", că ştii[6]. Dacă din filosofia lui Platon rămâi cu sentimentul, apreciază acelaşi Noica în tinereţe, că înţelegi, că pătrunzi lumea fiinţei, din filosofia lui Aristotel rămâi cu sentimentul că ştii ceva sigur despre această lume. Cum, prin ce modalităţi? Prin intermediul raţiunii categoriale, prin virtuţile clasificării şi definiţiilor după gen proxim şi diferenţă specifică. Filosoful român subliniază că Aristotel este, fără îndoială, un geniu al definiţiei şi al clasificării. Sistemul aristotelic al categoriilor este o „adevărată topică" a fiinţei, o adevărată „ştiinţă a locurilor".

---

[4] Constantin Noica, *Schiţă pentru istoria lui cum e cu putinţă ceva nou*, Iaşi, Editura Moldova, f. a., p. 49 (reproducere a ediţiei din 1940).

[5] *Ibidem*, pp. 67–68.

[6] *Ibidem*, p. 77.

Scanned with OKEN Scanner

Se poate spune că, în modalitatea sa categorială,

> „rațiunea umană ajunge atunci să canalizeze multiplul prin sisteme clasificatorii, prin limbaje și coduri, să stabilizeze mișcarea printr-o logică identitară ce leagă fluxurile și refluxurile lucrurilor de principii simple și de substanțe în număr limitat"[7].

Mintea umană a imaginat de-a lungul timpului diverse modalități de „îmblânzire" a realului, a diversului ființei. Au fost concepute nu puține strategii în acest sens, dar s-a conștientizat, în același timp, că mereu rămâne un „rest". Bazată pe principiile identității și noncontradicției, strategia categorială a lui Aristotel a reușit să ne ofere o reprezentare clară a lumii, o reprezentare operatorie, furnizoare de putere de acțiune asupra diverselor lucruri.

În raport cu Platon, Aristotel a procedat la o anumită reabilitare a sensibilității (sensibilitate care, la Platon, era de ordin secund). Dar, comentează Noica,

> „interesul lui Aristotel pentru lumea sensibilă nu trebuie să amăgească: el căuta acolo pur și simplu spețele și genurile, al căror catalog urma să-i dea schema științelor naturale. Iar conceptele spețelor și genurilor erau cu mult altceva decât conceptele științifice: erau determinări în sine"[8].

Se ajunge pe această cale la știința ideală, deductivă, respectiv la teoria silogistică. E drept, reabilitând sensibilitatea, Aristotel este dispus „să privească orice realitate drept ceva individual", ceea ce face ca raportul dintre ființa individuală și esența generală, categorială, să constituie „miezul filosofiei aristotelice"[9].

Substanța individuală are un anumit primat al ființei în aristotelism. La acest „primat" ne conduce fizica lui Aristotel, pentru care substanța individuală este subiectul schimbării, al mișcării. Numai că mișcarea este atributul formei active (forma acționând asupra materiei pasive) în aristotelism, deci individualul ca subiect al mișcării poate fi privit simultan și ca universal sub aspectul formei. Substanța primă este a individualului, iar cea secundă este a genurilor și speciilor, a universalului. Genurile și speciile sunt exprimate prin categorii în urma operațiilor de abstractizare, lucru valabil pentru toate conceptele în virtutea reabilitării sensibilității și a postulării primatului substanțelor individuale.

Dar, observă Noica, din moment ce categoriile aristotelice nu sunt apriorice (precum la Kant), adică nu au rostul de a face posibilă cunoașterea, ci pe acela de a exprima abstract naturalul ontologic, rezultă că ele sunt mai degrabă „categorisiri"[10], având un caracter „pe jumătate logic, pe jumătate ontologic". Această situație tipic aristotelică va diferenția teoria categoriilor dezvoltată de Stagirit de concepția lui

---

[7] Jean-Jacques Wunenburger, *Rațiunea contradictorie. Filosofia și științele moderne:gândirea complexității*, traducere în limba română de Dorin Ciontescu-Samfireag și Laurențiu Ciontescu-Samfireag, București, Editura Paideia, 2005, p. 8.

[8] Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui cum e cu putință ceva nou*, pp. 107–108.

[9] *Ibidem*, p. 88.

[10] *Ibidem*, p. 113.

Scanned with OKEN Scanner

Platon, pentru că acesta din urmă nu caută genurile supreme din nevoia de categorisire, ci din dorinţa de a justifica posibilitatea cunoaşterii prin participarea acestor genuri (Idei). Diferenţa este şi mai clară în raport cu teoria lui Kant, pentru care precumpăneşte în mod vădit rostul de cunoaştere al categoriilor şi acela de întemeiere a cunoştinţelor, nu de clasificare.

În consecinţă, făcând din categorii – cu ajutorul unei logici abstractive – nişte simple instrumente de categorisire, de clasificare, Aristotel postulează un anumit imobilism al acestora, un fel de ştiinţă a lucrurilor statice. Exegeza a pus cu timpul în discuţie nu doar modalitatea abstractivă de obţinere a categoriilor şi conceptelor în teoria aristotelică, ci şi faptul dacă pentru exprimarea esenţei fenomenelor e corect să reţinem doar însuşirile comune (precum în procesul de abstractizare) sau nu. Sublinierea acestor aspecte este foarte clară la Ernst Cassirer (în *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*), lucru observat de tânărul Noica. Filosoful german a arătat în mod corect că pe calea abstractivă se pot obţine concepte valabile în ştiinţele naturii, dar conceptele matematicii, de exemplu, scapă aristotelismului, căci acestea nu sunt abstrase din lucruri, ci sunt construite. Or, fapt „cu tâlc" – comentează Noica:

> „cultura europeană este, fără îndoială, de tip matematic, în timp ce aristotelismul, prin doctrina sa specială în ce priveşte faptul de cunoaştere, nu avea nicio înţelegere, atât pentru matematici, cât şi pentru cunoaşterea de tip matematic"[11].

Ceea ce îl face pe Constantin Noica să conchidă că „viziunea ştiinţifică a lui Aristotel este una închisă". Iar filosofia Stagiritului – o filosofie de începuturi!

O asemenea sentinţă ar echivala cu o despărţire definitivă de Aristotel, dar în cazul lui Noica lucrurile nu stau chiar aşa, revenirile şi raportările la filosofia Stagiritului nefiind puţine în aproape toate studiile nicasiene care au urmat. Dacă e adevărat că Aristotel s-a angajat în direcţia unei stabilităţi substanţiale, a unei raţiuni categoriale, clasificatoare şi deductive, e tot atât de adevărat că el acordă primat individualului în ordinea fiinţei, aşa cum am subliniat deja în rândurile de mai sus. Ceea ce înseamnă, pentru Noica, un imbold de a găsi o altă raţiune decât cea categorială pentru justificarea individualului.

RAŢIUNEA INDIVIDUALULUI ŞI MODELUL ALGEBRIC AL UNU-LUI

Convins fiind că modelul culturii europene este prin excelenţă matematic, era firesc pentru Constantin Noica să se îndepărteze de aristotelismul naturalist-clasificator, respectiv de viziunea static-categorială asupra lucrurilor. Ceea ce este lucru individual nu este static, dimpotrivă, raţiunea individualului este raţiunea mişcării, crede Noica. Înţelegerea acestei raţiuni nu trebuie atunci să urmeze calea abstractizării şi categorisirii, ci calea conceptelor matematice, respectiv calea construcţiei, a mişcării. Dacă Aristotel, prin favorizarea raţiunii categoriale, recupera într-o anumită măsură

[11] *Ibidem*, p. 119.

dimensiunea eleată a vechii filosofii, cultura europeană modernă, prin modelul său matematic, va recupera în bună parte dimensiunea heraclitică a vechii gândiri filosofice. Metaforic vorbind, Noica subliniază ideea că „toate curg" în lumea aceasta, numai omul are privilegiul de „a sta". Dar ce văd atunci când stau? „Văd unul"[12] – spune Noica!

Primatul substanței individuale pare să treacă de la Aristotel direct în gândirea lui Noica. În toate lucrările lui Noica de după *Mathesis...*, problema unului sau a individualului este reluată mereu și mereu dintr-o perspectivă sau alta. În *De caelo*, de pildă, tânărul Noica se arată convins că, indiferent de modul în care obținem cunoștințele – prin abstractizare din lumea naturală ori prin construcție matematică –, „înțelesurile asupra realității sfârșesc prin a da socoteală de realitatea însăși"[13]. Și, se înțelege, „realitatea însăși" este tocmai individualul. Iar în fața perspectivei naturaliste (în care se așezase Aristotel), care-l face pe om inactiv, va trebui să reabilităm acțiunea, ne sfătuiește Noica, adică să reabilităm fapta individuală[14].

Fapte individuale exemplare găsește Noica și în cultura română, începând de la Cantemir până la Eminescu, dar și mai încoace, între contemporani, când scrie atât de pătrunzător despre Ștefan Lupașcu și logica sa nouă, care încearcă să integreze ideea de potențialitate[15]; despre Octav Onicescu, „unicat în cultura noastră, împletind enciclopedismul cel mai luminat cu specialitatea cea mai riguroasă", exemplu strălucit de „afirmare a individualului"[16]; ori despre Grigore Moisil, care se înscrie în „modelul Cantemir", având în destinul său ceva de „om exemplar"[17] când urmărește universalitatea pe linia matematicii etc.

Poate că admirația lui Noica pentru marii matematicieni (care au și o cultură enciclopedică) este, în același timp, și o recunoaștere a propriilor limite în cadrul modelului matematic al culturii europene. Căci filosoful nostru recunoaște că fiecare om are „pragurile" sale, limite pe care nu le poate depăși în inițierea într-o știință, de exemplu, sau în învățarea unei limbi străine. În ce-l privește, o spune răspicat: „de trei ori în viață m-am apucat de matematici, dar m-am oprit tot *acolo*"[18]. Ceea ce nu înseamnă, adăugăm noi, că Noica nu a avut uneori înțelesuri subtile ale spiritului matematic sau gânduri adânci în legătură cu unele idei matematice, așa cum încercăm să arătăm și în rândurile care urmează.

Să reținem mai întâi că, pentru a înțelege problema individualului, se cuvine să ne interesăm în prealabil de problema rațiunii. În *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel*, Noica subliniază:

---

[12] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 57.

[13] Constantin Noica, *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 53 (prima ediție a apărut în 1937).

[14] *Ibidem*, p. 124.

[15] Constantin Noica, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 53.

[16] *Ibidem*, p. 59.

[17] *Ibidem*, p. 69.

[18] Constantin Noica, *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, București, Editura Humanitas, 1990, p. 102.

Scanned with OKEN Scanner

„cu rațiunea nu mai ești străin în lume. Rațiunea te înrudește cu toate lucrurile și ți le face străvezii"[19].

Dar nu e oarecum de mirare că, după ce spunem cu toții că „omul este ființă rațională", tocmai lucrul acesta, rațiunea, ne atrage atenția Noica, ne rămâne „cel mai străin"? Și ne rămâne așa deoarece rațiunea e dificil de definit. Suntem înclinați să credem că rațiunea ar putea fi definită univoc, că ar avea „un singur chip", dar Hegel ne arată că ea poate însemna vreo „nouă lucruri", având nouă chipuri. Întrucât, așa cum poate exista o beție a simțurilor, există și o beție a rațiunii. Iată de ce, spune Noica în comentariul despre Hegel,

„rațiunea trebuie să se caute mai adânc, în zonele unde adevărurile nu mai stau unele lângă altele, ci se acordă între ele, așa cum rațiunea fiecăruia pretinde să se acorde cu rațiunea lucrurilor"[20].

Dar cum se acordă rațiunea individuală cu rațiunea lucrurilor? O cale este aceea de a se ridica la general, construind categorii. Iar categoriile sunt ceva extraordinar, deoarece exprimă pe de o parte o latură subiectiv-umană, iar pe de altă parte, o latură obiectiv-naturală.

„Categoria reprezintă, ca și numărul lui Pitagora, ceva în mintea mea care în același timp rezidă în alcătuirea intimă a lucrurilor"[21].

Categoriile sunt, așadar, determinări generale atât ale rațiunii, cât și ale realității. Numai că, filosofic vorbind, din moment ce categoriile sunt mai multe (ca la Aristotel, de exemplu) și rațiunea e una singură, încrederea în rațiune pare să fie zdruncinată. De ce nu e rațiunea întreaga realitate? Apoi, cum se face că, înmulțind numărul categoriilor, întotdeauna rămâne un „rest"?

Cu teoria aristotelică a rațiunii categoriale ne aflăm în următoarea situație: avem de o parte genul, cabalitatea, de exemplu, iar de partea cealaltă avem viețuitorul individual, calul. Genul „coboară" înspre individual prin specificări, dar, se întreabă Noica, exemplarul individual „urcă" oare spre gen? Pentru a face știință, continuă filosoful român, ar fi nevoie să avem în față o desfășurare sigură, o istorie. Însă „natura n-are istorie", nu are conștiință de sine, ci numai omul dispune de așa ceva. Atunci există șansa ca prin om să înțelegem mai bine lumea. Și Aristotel a simțit această șansă, căci el ne oferă logica din „Organon", apoi știința sufletului în „De Anima" și în scrierile despre etică. Șansa de care vorbim ne deschide drumul către om ca ființă gânditoare, iar în această ipostază, spre deosebire de celelalte făpturi individuale, unitatea exemplarului uman

„se ridică la unitatea genului: omul e un om între oameni, dar și o desfășurare conștientă a umanului în el"[22].

---

[19] Constantin Noica, *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel*, București, Editura Cartea Românească, 1980, p. 59.

[20] *Ibidem*, p. 56.

[21] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Și Aristotel a simțit acest lucru, numai că el tratează mecanismul logic al acestui gând tot ca un naturalist, observă Noica.

Ridicarea individualului la general nu poate fi explicată însă naturalist[23]. Dar cum? Procedând după model matematic, adică în mod constructiv. Am amintit mai înainte gândul lui Noica (de inspirație hegeliană) după care rațiunea îl înrudește pe om cu toată ființa. Inclusiv cu registrul credinței! De aceea, concluzia filosofului nostru este cât se poate de tranșantă:

> „Mai mult decât silogismul lui Aristotel, silogismul trinității ne e poate cheia: individual – determinații – general"[24].

La fel ca în trinitatea creștină, universalul nu e adevărat decât „*cu* particular cu tot", absolutul nu este ca atare doar în situația de opus al relativului, ci „cu relativ cu tot".

E demn de remarcat faptul că Noica intuiește această soluție pentru rațiunea individualului chiar în prima sa lucrare, *Mathesis*..., unde încearcă să-și verifice intuiția tocmai în capitolul „Despre Dumnezeu", recurgând la un model algebric al unu-lui. Rezumăm, pe scurt, acest model. Să luăm următoarea ecuație, propune Noica:

$$-2ab \times 3a = -6a^2b.$$

Strict matematic vorbind, tratatele de algebră ne spun următoarele: în calculul înmulțirii a două monoame, se înmulțesc coeficienții, iar literele se scriu fiecare o dată, urmând ca exponenții să fie suma celor din monoame. În acest fel ajungem la rezultatul de mai sus, dar regula nu i se pare lui Noica una mulțumitoare. De ce? Înmulțim doar coeficienții, se întreabă Noica? Nu, a opera (nu doar a scrie, cum se spune în regulă) înseamnă să înmulțim tot, să înmulțim semnele (minus cu plus), coeficienții (2 cu 3), literele ($a \times a = a^2$). Ce facem însă cu b? El trebuie să rămână neschimbat? Dacă monoamele sunt în mișcare (se înmulțesc), atunci în mod logic toate elementele lor trebuie să se afle în mișcare, deci și b. Cum justificăm mișcarea lui b? Elementul b se găsește numai în primul monom, lipsind în al doilea. Dar e sigur că lipsește? Nu există ceva din familia lui b care să se afle și în expresia $3a$, se întreabă Noica? Dacă b nu s-ar afla și în expresia $3a$, atunci ar însemna că b este inoperant, adică imobil.

---

[22] *Ibidem*, p. 152.

[23] Fiind interesat de filosofia categoriilor, filosoful și logicianul român Alexandru Surdu subliniază că, în timp ce intelectul se ocupă de lucrurile perceptibile, iar rațiunea de cele contemplabile, speculațiunii îi revine sfera categoriilor, la care se ajunge pe calea meditației și a revelației. „Categoriile filosofice sunt formele logice de bază ale Speculațiunii, referitoare la totalități și procesualități. Ele sunt doar analoge noțiunilor, având și forme lingvistice deosebite: *cal-Cabalitate*, *om-Umanitate*. *Raporturile intercategoriale* sunt analoge judecăților, iar *schemele dialectico-speculative*, antitetice sau antiologice, sunt analoge raționamentelor (silogismelor), cu deosebirea că ele pot fi binare, triadice, tetradice și pentadice" (Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 53). În consecință, cum se poate ajunge, de exemplu, de la individualul „cal" la categorialul (generalul) „cabalitate"? Prin meditație și revelație, adică speculativ, nu prin abstractizare naturalistă. Iar un tip de meditație și revelație este cel matematic, crede Noica.

[24] Constantin Noica, *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel*, p. 241.

Scanned with OKEN Scanner

Rezultă că, în mod necesar, expresia 3*a* trebuie să conțină în ea un fel de *b*, cu condiția ca, înmulțit cu *b* din expresia – 2*ab*, să se obțină tot *b*. Adică efectul să fie nul. Dar efectul nul în universul algebric este *unu*, astfel că acel fel de *b* din 3*a* este tocmai 1, expresia 3*a*, scrisă explicit, fiind 3*a*1. Generalizând, acest 1 este și un fel de a fi al lui *a* și al oricărui *x* algebric.

De unde: *unu este felul de a fi al tuturor lucrurilor algebrice, atunci când ele nu sunt*. Aceasta este presupoziția algebrei. Altfel ea nu operează, ci doar notează, scrie. Așadar, pentru a fi posibilă algebra adevărată, cea operatorie, trebuie consemnat faptul că fiecare cantitate algebrică este prezentă în tot locul. Acolo unde se găsește o singură cantitate, ea le trage după sine pe toate celelalte. De pildă, *a* nu stă singur: el duce după sine o infinitate de unuri, fiecare însemnând câte un lucru algebric particular. Deci ar trebui să se scrie: *a*1111111... Fiecare lucru poartă cu sine toată lumea. În sensul acesta, nu facem doar să scriem, atunci când înmulțim pe *a* cu *b*. Căci *b* e în *a* și *a* e în *b*. Avem: *a*1 × 1*b*. Așa că, la drept vorbind, algebra nu scrie niciodată, ci operează întotdeauna[25].

Iată, în esența sa, modelul algebric al lui *unu*, model care poate da seamă de mișcarea individualului, de rațiunea acestuia, deosebită de rațiunea statică a categoriei aristotelice. Și iată, surprinsă aici, și cea de-a doua operație logică necesară viitoarei logici a lui Hermes, operația de compenetrare (alături de aceea de potențare, amintită deja): căci faptul lui *b* de a fi în *a* și al lui *a* de a fi în *b* exprimă succint tocmai compenetrarea ce va fi teoretizată mai târziu de către același Noica.

Acest *unu* algebric, expresie a rațiunii individualului în mișcare, pare a fi un semen al Divinității. Noica ține să sublinieze că nu afirmă că *Unu* e Dumnezeu, ci doar că seamănă cu el. Unu este un fel de a fi al lui Dumnezeu.

> „N-am înmulțit pe *a* cu *b* – scrie Noica spre finalul lui *Mathesis* – ca să arăt că Dumnezeu există. Ci am înmulțit pe *a* cu *b* ca să arăt că, *dacă* Dumnezeu ar exista, el ar trebui să fie așa"[26].

FIGURA A TREIA SILOGISTICĂ ȘI INDIVIDUALUL. CĂTRE O ÎNȚELEGERE TIPOLOGICĂ SAU POLITHETICĂ A RAȚIUNII?

După cum am văzut deja, Noica admite că prin intermediul logicii aristotelice putem înțelege „coborârea" genului în individual (prin specificare), dar rămâne să aflăm dacă individualul poate „urca" la gen. Și dacă da, cum e posibil acest lucru?

Constantin Noica se bazează foarte mult în căutarea răspunsului pe ceea ce ne poate oferi istoria filosofiei. De la Aristotel e de reținut că toate categoriile sunt determinări atât ale rațiunii, cât și ale realității. Kant ne asigură că diferitele judecăți și categorii cu care operăm sunt funcții ale intelectului. Noica subliniază însă că întrebarea de ce există categorii și de ce atâtea (la Aristotel, 10, iar la Kant, 12) rămâne

[25] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 62.
[26] *Ibidem*, p. 64.

una deschisă[27]. Departe de a fi abstracții din lumea naturală, ca la Aristotel, categoriile kantiene sunt condiții a priori pentru posibilitatea experienței, sunt condiții pentru unificarea diversului din experiență, iar unitatea aceasta originară și sintetică este intelectul însuși (este acel *Ich denke*, eu gândesc, un soi de *cogito* – spune Noica – obținut altfel decât cel cartezian).

Apoi, dacă îl urmăm pe Hegel, constată Noica, rațiunea ar putea fi tocmai conștiința devenirii acelui intelect kantian, iar intelectul doar un moment în devenirea rațiunii. Ne mișcăm de fapt în cerc, așa cum pretinde dialectica. Atunci categoriile nu sunt altceva decât „reflexul rațiunii în intelect"[28]. Rațiunea tinde să le învăluie pe toate și din acest motiv nici ea, nici intelectul (ca moment al ei) nu vor contrazice sensibilitatea, chiar dacă aceasta din urmă se poate opune, oferind o contrazicere unilaterală. Or, tocmai în acest fel, prin lipsa contrazicerii dinspre rațiune și intelect, se deschide acum drum liber de urcare a individualului sensibil către genul ideal.

Inspectarea de către Noica a marilor teorii filosofice din istoria gândirii nu pare să-l conducă la un înțeles prea riguros pentru conceptul de rațiune. Noica oscilează adesea în aprecierile sale vorbind când de un fel de „rațiuni" istorice, precum „rațiunea greacă" (orientată spre dialecticitate, adică o rațiune care nu este „neutră") sau „rațiunea modernă" (deliberativă, supusă ethosului neutralității), când de „rațiuni" disciplinare, precum rațiunea științifică, rațiunea filosofică, rațiunea logică, rațiunea matematică, rațiunea artei, dar și rațiunea credinței etc. Pare convins însă că rațiunea modernă, supusă neutralității, ajunge la un concept sărac de rațiune, de aceea optează pentru un „ethos al orientării", pentru orientarea rațiunii către ființă, caz în care rațiunea poate exprima realul uman în întregul său. Pe această cale se cuvine atunci să acceptăm că omul este rațional chiar și în latura sa absurdă, că „fiind ceva rațional, el este tot ce este, chiar și ce, aparent, va fi el dincolo de rațiune"[29].

Dacă rațiunea este până la urmă omul însuși, atunci ea nu poate fi redusă la funcția de a pune ordine în lucruri (cum credea Aristotel), ci trebuie concepută ca „purtător" al lucrurilor în ordine, respectiv ca act, ca mișcare. Mișcarea aceasta este însă în cerc, este o mișcare „înfășurată", nu „desfășurată", ca la Hegel. E drept, Hegel a înțeles mai bine ca alții că nici rațiunea și nici ființa ontologiei nu sunt monolitice, precum la Parmenide, ci au aspect trinitar. Totul este desfășurarea triplicității: *Allgemeinheit* (generalul); *Besonderheit* (determinațiile); *Einzelnheit* (individualul). Dar nu neapărat ca teză, antiteză și sinteză, prezentare care este defectuoasă, apreciază Noica. Și nici ca „desfășurare", deoarece în acest fel ființa nu apare ca împlinită nicăieri. Mișcarea triplicității trebuie să aibă loc la modul „înfășurat", căci numai astfel putem descoperi ființa împlinită în individualii care se înfășoară în general.

Generalul nu are însă subzistență proprie, nu poate da singur ființă diverselor lucruri. Nici chiar în sfera religiei, apreciază Noica, divinul ca generalitate pură nu are

[27] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 53.
[28] *Ibidem*, p. 62.
[29] *Ibidem*, p. 121.

Scanned with OKEN Scanner

încă învestire ontologică decât atunci când se individualizează[30]. Dar ce este individualul? Noica ne propune următoarea definiţie în *Devenirea întru fiinţă*: „vom privi atunci individualul drept acea realitate ce posedă o *dublă limitaţie* în tensiune, o unitate în afară şi o alta înăuntru"[31]. Un astfel de individual este, de exemplu, organismul. Organismul are dublă limitaţie, are unitate în afară şi înăuntru, posedând şi o tensiune a unităţii interne.

La o primă privire, definiţia lui Noica dată individualului pare destul de abstractă şi confuză. Dar ea este în concordanţă cu supoziţia filosofului nostru conform căreia lucrurile (deci şi individualul) nu pot fi statice, dimpotrivă, sunt în mişcare continuă, în tensiune atât în interiorul lor, cât şi în exterior. Datorită acestei mişcări dialectice, în cerc, generalul şi individualul sunt cuplate întotdeauna, nu există separat. În plus, şi generalul, şi individualul sunt izvor nesfârşit de determinaţii.

> „Dar deosebirea este că determinaţiile individualului sunt contingente şi ţin de real, pe când cele generale sunt necesare şi ale idealităţii"[32].

Individualul, luat ca atare, în el însuşi, nu are relevanţă ontologică. De aceea el trebuie să „urce" către gen, către general, adică determinaţiile individualului trebuie să se convertească în determinaţii ale generalului.

Schema acestui model ontologic al conversiunii determinaţiilor o găsim în silogismul aristotelic, prin funcţionarea termenului mediu. În cazul figurii I silogistice, medierea e făcută de către general, subliniază Noica, în figura a II-a medierea este realizată de către determinaţii, iar în figura a III-a medierea o face individualul. Deşi în logica tradiţională figura a III-a silogistică a fost adesea neglijată, în noua perspectivă, aceea a raţiunii individualului, susţinută de către Noica, tocmai această figură a treia devine mai interesantă. Pe urmele psalmistului, Noica se întreabă în *Scrisori despre logica lui Hermes*:

Ce este omul, Doamne, ca să te gândeşti la el?... Dar întreaga noastră cultură a venit să lărgească problema: ce este individualul? se întreabă ea, chiar dacă până la urmă omul rămâne individualul cel mai uimitor. Logica, în orice caz, este datoare să-şi pună de la început această întrebare, atât pentru a da formă individualului, pe care tot restul culturii îl caută într-o materie anumită, cât şi pentru că ea însăşi, logica, începe cu o reflecţiune asupra raporturilor dintre individual şi general[33].

Această reflecţiune, crede Noica, ar trebui să se concentreze pe situaţia logică din cea de-a treia figură silogistică. După cum se ştie, în această figură termenul mediu trebuie să fie subiect în ambele premise, aşa cum ne sugerează schema respectivei figuri:

M – P/ M – S: S – P

---

[30] *Ibidem*, p. 249.
[31] *Ibidem*, p. 251.
[32] *Ibidem*, p. 254.
[33] Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1986, p. 56.

Scanned with OKEN Scanner

Legile speciale ale acestei figuri ne spun apoi că, pentru a fi valide, silogismele trebuie să aibă premisa minoră afirmativă, iar concluzia trebuie să fie particulară (modurile valide fiind *A A I*; *E A O*; *I A I*; *A I I*; *O A O*; *E I O*, respectiv *Darapti*, *Felapton*, *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo* și *Ferison*).

Ce este interesant în această figură silogistică? Pentru Noica este interesant în primul rând faptul că aici medierea este realizată de către individual, faptul că determinațiile individualului pot „urca" la nivelul generalului. În al doilea rând, devine interesantă problema dacă, în urma conversiunii determinațiilor individuale, proprietatea individuală va deveni una generală sau doar o „parte" a celei generale? Pentru logica tradițională, observă Noica, numai o parte din general dobândește respectiva proprietate (concluzia din modurile silogistice ale figurii a treia fiind întotdeauna particulară). Să luăm chiar exemplul propus de Noica:

Toți bambușii înfloresc o dată în viață
Toți bambușii sunt plante perene

Unele plante perene înfloresc o dată în viață

Așa cum sugerează concluzia silogismului, numai o parte din generalul „înfloresc o dată în viață" are respectiva proprietate. Dar, se întreabă Noica, există „o parte din general"[34]? Poate admite generalul tot felul de îmbucătățiri? În mod normal generalul este general peste tot, nu putem avea „părți" de general:

> „Generalul nu are părți, dar poate fi gândit ca având atribute accidentale. Atunci figura a treia – așa cum ne este prezentată – ar da un *silogism al accidentului*"[35].

Ce se întâmplă în figura a treia a silogismului? După opinia lui Noica, această figură procedează la o cuantificare abuzivă a generalului, căci generalul din „toți bambușii" nu este în sine un general, ci un individual (bambusul) considerat „în chip universal" (adică rezultat al unei totalizări, în forma „toți bambușii"). Altfel spus, figura a treia silogistică ne pune în fața următoarei probleme: dacă avem un grup de indivizi, iar aceștia fac parte dintr-o clasă mai cuprinzătoare, atunci o proprietate pe care o au acei indivizi este și proprietate a clasei? Un individual (aici o proprietate a grupului de indivizi) poate fi transferat unui general (respectiv clasei care cuprinde grupul)[36]? Dacă proprietatea ar fi una necesară, adică ar viza natura adevărată a generalului, atunci

---

[34] *Ibidem*, p. 89.

[35] *Ibidem*, p. 90.

[36] Prin această analiză, Noica se întâlnește cu o dezbatere crucială în filosofia contemporană a conceptului și în logica noțiunilor. Respectiv, față de teoria clasică, aristotelică a conceptelor, în dezbaterile contemporane s-au ridicat două întrebări fundamentale: 1) există o singură descripție sau o descripție unitară pentru toți membrii unei clase de obiecte?; 2) proprietățile specificate în descripția unitară sunt adevărate pentru toți membrii clasei? Teoria clasică a răspuns afirmativ la ambele întrebări. Teoriile tipologice din zilele noastre răspund negativ la prima întrebare, ceea ce face superfluă a doua întrebare, atrăgându-se atenția că nu toți membrii unei clase sunt la fel de reprezentativi. Iar într-o perspectivă inductiv-probabilistică se poate răspunde afirmativ la prima întrebare, dar negativ la a doua, sugerându-se că proprietățile specifice se regăsesc la diferiții membri ai unei clase în anumite grade de probabilitate (vezi și Ioan Biriș, *Conceptele științei*, București, Editura Academiei Române, 2010, pp. 254–255).

Scanned with OKEN Scanner

transferul ar fi valabil fără restricţii, meditează Noica. Dacă proprietatea nu este necesară, atunci poate fi vorba de atribute accidentale.

Adesea se poate întâmpla însă ca individualul să fie unul de aceeaşi natură cu generalul, respectiv să nu fie un individual „izolat", unul „accidental", ci un individual *reprezentativ* pentru întreaga clasă, caz în care suntem în miezul cunoaşterii ştiinţifice, deoarece a cunoaşte înseamnă – după Noica – „a putea vedea într-un caz legea":

> „Omul de ştiinţă n-a făcut altceva decât să caute, în individualul unei experienţe, proprietăţi pe care să le transfere asupra unei naturi generale. Toată substanţa logică a experimentului ştiinţific, ca şi a experienţei de viaţă de altfel, nu reprezintă altceva decât un silogism de figura a treia (unul cu concluzie universală) ... *Silogismul fig. a treia este, atunci, cel al gândirii ştiinţifice*"[37].

Este vorba de un silogism al inducţiei, dar al inducţiei de la determinaţii către general, ceea ce, în mod strict, nu poate face niciun silogism, fiind nevoie de evidenţierea altor operaţii decât cele cunoscute în logica tradiţională, anume de operaţia de compenetraţie şi de aceea de potenţare, specifice logicii lui Hermes.

Cum se aşează Noica în dezbaterea contemporană din filosofia conceptelor? El pare să nu fie interesat de această dezbatere, deşi, prin abordarea limitelor logicii clasice şi prin căutările de „salvare a individualului" , atinge vrând-nevrând această problematică. Fără a fi în cunoştinţă de cauză cu privire la teoriile tipologice cognitiviste sau cu privire la cele probabiliste, filosoful nostru pare să opteze pentru un individual *reprezentativ*, aşa cum am amintit mai sus, ceea ce îl apropie de teoriile tipologice. În acest fel, consideră Noica, dacă individualul este reprezentativ pentru întreaga clasă, adică pentru general, atunci proprietatea sa poate fi transferată generalului, în acest fel realizându-se urcarea individualului la nivelul generalului.

Totodată, în *Încercare asupra filosofiei tradiţionale*, Constantin Noica asumă ideea că gândirea sa este *tematică*, nu thetică[38]. Este tematică, deoarece are în vedere o dialectică „înfăşurată", una în cerc, fiinţa din ontologie, de exemplu, nefiind o teză (ca la Hegel), ci, în raport cu raţiunea, o temă; iar devenirea, o antitemă, procesul mişcându-se în interiorul unui întreg, „devenirea întru fiinţă". Gândirea tematică vrea să ne spună că pornim de la întreg (tema), nu de la teză (ca parte), apoi parcurgem acel întreg. „Pui orizontul, şi înăuntrul lui mergi, călătoreşti"[39]. În schimb, gândirea thetică porneşte de la o teză, de la o poziţie (parte) şi consimte la o anumită pierdere în interesul noutăţii, motiv pentru care acest tip de gândire poate fi numit „istoric".

Aşadar, e limpede că pentru Noica silogistica aristotelică este limitată, fiind inadecvată pentru a descrie funcţionarea gândirii. Dar ce se poate pune în loc? Ca idee generală, o logică hermeneutică, una care să salveze individualul. Problema tehnică nesoluţionată este aceea a trecerii de la determinaţiile individualului la general. Am menţionat că Noica pare a se îndrepta către o soluţie tipologică în măsura în care un

---

[37] Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, p. 92.
[38] Constantin Noica, *Devenirea întru fiinţă*, p. 77.
[39] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

individual se dovedește a fi reprezentativ pentru natura generalului. Dar tot Noica recunoaște că individualii accidentali, aceia care sunt „istorici", se pot pierde, adică sunt thetici. Numai că, fără a adânci analiza, se pare că Noica reduce „theticul" la „monothetic", fără să țină seamă de situațiile polithetice.

Dacă Noica s-ar fi adâncit în gândul său că figura a treia silogistică ne trimite către inducție și, deci, către probabilitate, ar fi conștientizat că ajungerea la general are nevoie de numeroase nuanțări. El însuși a constatat că în figura a treia silogistică avem de-a face cu o cuantificare abuzivă a generalului, așa cum am amintit. În continuarea acestei observații se poate arăta că premisele de tipul „Toți A sunt B" pot avea forțe diferite în cazuri diferite[40]. De exemplu, o astfel de premisă e interpretată uneori cu înțelesul de „*Oricare* A este un B", astfel că semnificația individualilor este implicită generalului. În alte cazuri, unde forța premisei este mai redusă, interpretarea are înțelesul de „*Fiecare* A este (prezumabil) un B", făcându-se loc inducției și probabilităților. În aceste cazuri generalul nu este implicat în mod necesar, ci generalizările se fac pas cu pas, pe baza unor similitudini parțiale. Sunt cazurile ce se înscriu în zona asemănărilor de familie, cum va teoretiza Wittgenstein.

Să revenim. În urma studierii figurii a treia silogistice, Constantin Noica își pune o întrebare fundamentală: un individual, o proprietate a unui grup de indivizi poate fi o proprietate pentru întreaga clasă, poate fi un general? Răspunsul său este unul de factură tipologică, este afirmativ pentru cazurile în care individualul este *reprezentativ* pentru acea clasă. Caracterul reprezentativ al individualului este conferit de caracterul necesar al proprietății, această necesitate dezvăluind la rândul ei esența generalului. Să luăm, de exemplu, termenul „triunghi". Acest termen poate fi definit drept „figură plană închisă de trei laturi". O astfel de definiție ne oferă condițiile necesare și suficiente pentru a recunoaște orice triunghi, dar determină și „esența", adică semnificația analitică a termenului „triunghi"[41].

Necazul este că nu toți termenii pot fi definiți în acest mod. Un contraexemplu poate fi termenul „joc", asupra căruia se oprește Wittgenstein în *Cercetări filosofice* (îndeosebi secțiunile 66–71). Observând că esențialul și neesențialul nu sunt întotdeauna clar despărțite și că ceea ce adesea numim „comun" înseamnă doar o anumită „înrudire" în feluri diferite, Wittgenstein ne propune să ne oprim asupra termenului „joc". Putem vedea jocuri pe tablă, jocuri de cărți, jocuri cu mingea, jocuri sportive și tot felul de alte jocuri. Dar ce au ele în comun? Rezultatul examinării ne spune doar atât: „vedem o rețea complicată de asemănări care se suprapun și se încrucișează. Asemănări în mare și în mic"[42]. Aceste asemănări pot fi numite „asemănări de familie", căci dacă observăm o familie putem sesiza diferite asemănări care se suprapun și se încrucișează la membrii săi,

---

[40] Vezi și Stephen Toulmin, *Return to Reason*, Cambridge, Massachusetts/London, England, Harvard University Press, 2003, p. 108.

[41] Gürol Irzik, Robert Nola, „A Family Resemblance Approach to the Nature of Science for Science Education", *Science & Education*, vol. 20, nr. 7–8, 2011, pp. 591–607.

[42] Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice* (traducere din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu), București, Editura Humanitas, 2004, p. 133.

Scanned with OKEN Scanner

aşa cum pot fi statura, temperamentul, culoarea ochilor, mersul, trăsăturile feţei etc. După acest model[43] putem spune şi că jocurile formează o „familie".

Ideea de bază[44] a „asemănării de familie" este aceea că membrii unui grup, membrii unei familii pot fiecare să semene unul cu altul în anumite privinţe, dar nu în altele. Problema care se pune imediat este următoarea: cum poate reţeaua de asemănări să formeze o familie? La Noica, la fel: cum poate o caracteristică individuală să fie valabilă pentru o clasă, pentru un general? Soluţia lui Noica pare a fi aceasta: pentru caracteristicile esenţiale, pentru individualul reprezentativ, trecerea de la individual la general se face fără probleme, deoarece „reprezentativul" exprimă tocmai clasa, generalul; în schimb, pentru caracteristicile accidentale, trecerea de la individual la general nu mai este clară, dacă nu cumva este chiar imposibilă. Dar Noica nu-şi pune problema criteriilor după care să distingem între esenţial şi neesenţial, prin urmare, nici problema clasificărilor polithetice, deşi se loveşte de ea.

Unii autori arată însă, astăzi, că putem aspira chiar la un model generalizat de clasificare politheticăă[45]. Să luăm, de pildă, 4 caracteristici: {A, B, C, D}. Putem imagina acum 4 itemi individuali care au în comun câte 3 din aceste caracteristici: (A & B & C) ∨ (B & C & D) ∨ (A & B & D) ∨ (A & C & D). Adică avem 4 disjuncţii de conjuncţii din câte 3 proprietăţi alese din setul de caracteristici. Acest model simplu poate fi generalizat: avem un set S de n caracteristici, astfel încât fiecare individual este membru al familiei dacă şi numai dacă el are toate cele n caracteristici din S, sau orice $(n-1)$ conjuncţii de caracteristici din S, sau orice $(n-2)$ conjuncţii de caracteristici din S, sau orice $(n-3)$ conjuncţii de caracteristici din S, şi aşa mai departe. Care poate fi mărimea lui n şi cât de mic poate fi $(n - x)$ rămâne o problemă deschisă, adică interpretabilă de la caz la caz.

---

[43] Sugestiile lui Wittgenstein s-au transformat, după unii autori, într-o „adevărată revoluţie conceptuală" aşteptată de multe discipline empirice. De exemplu, Rodney Needham a început să aplice teoria asemănărilor de familie încă din 1970 la analiza relaţiilor de rudenie şi căsătorie din antropologia socială. Asemănările de familie teoretizate de către Wittgenstein au confirmat teza lui Jevons conform căreia principiul substituţiei nu trebuie considerat drept principiu universal de clasificare, căci o clasă nu poate fi definită întotdeauna în mod necesar prin prezenţa invariabilă a unor atribute comune. De exemplu, propune Rodney Needham, dacă avem trei comunităţi, A, B şi C, atunci putem stabili nişte caracteristici p, q, r..., care să ne ofere următoarea situaţie:

A(p, q, r)
B(r, s, t)
C(t, u, v)

După cum se poate observa, între comunităţile A şi B avem asemănarea „r"; între B şi C dispunem de asemănarea „t"; dar între A şi C nu avem nicio asemănare, ceea ce înseamnă că aici nu pot funcţiona nici principiul substituţiei, nici acela al tranzitivităţii. În aceeaşi situaţie ne găsim şi cu conceptul de raţiune: raţiunea este o capacitate umană universală (cum arăta şi Noica), dar nu toţi oamenii raţionează la fel. Astfel, prin analiza predicatelor din asemănarea de familie, unele ştiinţe ale naturii au ajuns să propună clasificări *polithetice*. În aceste cazuri nicio proprietate din setul de proprietăţi al unei clase nu va fi deţinută de către fiecare membru al clasei, ceea ce face ca grupurile polithetice să nu fie mutual exclusive (vezi şi Rodney Needham, „Polythetic classification: convergence and consequences", *Man* (New Series), vol. 10, nr. 3, 1975, pp. 349–369).

[44] Gürol Irzik, Robert Nolă, *op. cit.*

[45] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

După cum am văzut, Noica respinge abordarea thetică. După opinia noastră, el face acest lucru reducând polithetic-ul la monothetic și ignorând teoretizarea asemănărilor de familie în linia lui Wittgenstein. Din momentul în care acceptă soluția tipologică, individualul este reprezentativ și de aceeași natură cu generalul, cu clasa. În astfel de cazuri poate avea loc transferul de proprietăți de la individual (*i*) la clasă (*c*), asemănarea fiind tranzitivă, ceea ce poate fi ilustrat în figura de mai jos:

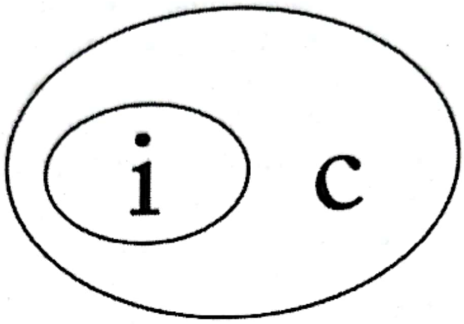


Figura 1. Termeni non-polithetici, cu asemănare tranzitivă

Dar cu această soluție suntem tot în cadrele logicii aristotelice. Există însă, după cum s-a amintit, numeroase cazuri în care asemănarea nu mai este tranzitivă, unde avem doar „asemănări de familie". În astfel de cazuri avem cel mult intersectări de sfere, suprapuneri parțiale, precum în figura următoare:

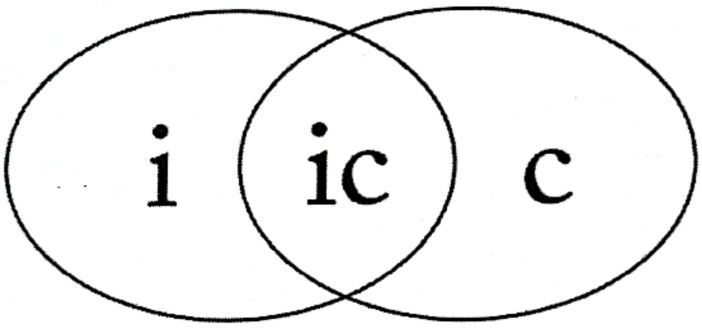


Figura 2. Termeni polithetici, cu asemănare non-tranzitivă

Termenul de rațiune sau raționalitate aparține categoriei de termeni polithetici[46]. La fel și termenii de „știință", „cauză", „cunoaștere" și mulți alții. Noica nu înaintează în această direcție, deși, în fapt, oscilează între soluția tipologică și cea polithetică. Spunem acest lucru deoarece, în încercarea de a eșafoda o logică hermeneutică, el consideră că are nevoie de operațiile de potențare și compenetrare. Or, cel puțin prin operația de compenetrare individual–general, filosoful român întâlnește cazul „asemănărilor de familie", cazul suprapunerilor parțiale, unde asemănarea nu mai este tranzitivă. Apoi, Noica vorbește de identități unilaterale și de contraziceri unilaterale, care trimit, de asemenea, spre o înțelegere polithetică, deși termenul ca atare nu aparține vocabularului nicasian.

[46] Vezi și Raymond Boudon, *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1995, p. 534.

Scanned with OKEN Scanner

HORIA STAMATU DESPRE NAE IONESCU ŞI UCENICII SĂI

ION DUR*

CADRE DE PORNIRE

De numele lui Horia Stamatu (Stamatopol) (Vălenii de Munte, 9 sept. 1912 – 8 iulie 1989, Freiburg) au auzit foarte puțini oameni obișnuiți sau intelectuali, chiar și dintre cei ce nu au ratat deloc experiența tragică a totalitarismului românesc. A fost poet, ziarist, eseist și traducător (din San Juan de la Cruz, Jean Cocteau, M. Heidegger), a trăit vreo trei decenii în România Mare, restul vieții (din 1941) petrecându-l în spațiul atât de variat și de tensionat al diasporei românești. Licențiat în filosofie (1937), doi ani de drept, profesor suplinitor de filosofie și română la Liceul „Dimitrie Cantemir" din Capitală (1936–1937), redactor la „Enciclopedia României" (1938–1941), sub conducerea lui Mircea Vulcănescu, prim-redactor la *Buna Vestire* (din toamna lui 1940), oficios al Mișcării Legionare (în care s-a înrolat în 1937), ziar la care colaborează încă din 1938[1].

După rebeliunea legionară din ianuarie 1941, la care a participat, va pleca din țară prin Bulgaria, pentru a ajunge în Germania, dar este luat prizonier și internat în lagărele de concentrare de la Rostock și la Buchenwald (1942–1944). La Rostock editează *Ev nou*, revistă legionară, și tot atunci colaborează la *Axa*, unde a fost, pe când era în țară, redactor. Lucrează apoi (1944–1945), alături de Paul Costin Deleanu și Crișu Axente, la postul de radio Donau, pentru secția română, un serviciu aflat atunci „la dispoziția Guvernului Național de la Viena"[2], în fruntea căruia se afla Horia Sima[3]. În febr. 1946, încadrat în lotul „criminalilor de război" (din care mai făceau parte:

[1] Ne vom ocupa distinct de acest *prim Horia Stamatu*, dar amintim de pe acum opinia critică a lui Pericle Martinescu: „Articolele lui erau de o violență stilistică și polemică ce produceau stupefacție și nu mai aminteau cu nimic de poetul eterat din *Memnon*" (volumul de debut al lui Stamatu, 1934). Sau Paul Miron, într-un „Ochean" din *România literară*: „Deși în 1940 conducea gazeta oficială a Mișcării, în care găseai negreșit tot ce însemna ideologie, în ale cărei cerneluri își înmuiase și el pana, a trebuit să se lase arestat de o patrulă a poliției legionare, să fie dus în lanțuri la chestură. A fost recunoscut și trimis cu un taxi la redacție, unde a scris un articol de fond fulminant despre «misiunea armatei române». Începuse doar conflictul dintre Antonescu și Cămășile verzi. Nu trece mult timp și e adus din nou cu o grupă de hoți de buzunare. De aceștia s-a despărțit greu: «Vorbeau un dialect țigănesc splendid»".

[2] Vezi Florin Manolescu, *Enciclopedia exilului literar românesc, 1945–1989. Scriitori, reviste, instituții, organizații*, Ediția a doua revizuită și adăugită, București, Editura Compania, 2010, pp. 655–658.

[3] E curios că, în 1963, într-un manuscris dat de Horia Sima spre publicare lui Traian Golea (pentru revista *Sentinela*, care apărea la München), text intitulat „Presa legionară în exil", acesta nu pomenește nici secția română a postului de radio Donau și nici numele celor care au lucrat în acel serviciu, un serviciu care a funcționat până în mai 1945.

* Centrul Universitar Nord din Baia Mare

Scanned with OKEN Scanner

Vintilă Horia, Ion Sân-Giorgiu, mitropolitul Visarion, Alexandru Gregorian), va fi condamnat în absență la închisoare pe viață (în 1961, printr-un ordin al ministerului nostru de Interne, va fi dat în urmărire pe țară; nu a fost niciodată grațiat).

Va trăi, succesiv, la Freiburg (1946–1948), într-o chilie a unei case medievale, oraș în care va fi lector de limbă și literatură română la Catedra de romanistică a lui Hugo Friedrich, după cum tot aici continuă să studieze filosofia cu Max Müller, succesorul lui M. Heidegger; la Paris (1948–1950), în cadrul Centrului Român de Cercetări (al cărui director era Mircea Eliade); la Madrid (1951–1961), în redacția revistelor *Libertatea Românească* și *Fapta*, după care, în 1961, se reîntoarce în același oraș din Germania.

Făcând parte din generația anilor '30, Horia Stamatu a debutat ca poet în revista *Floarea de foc* (1932), condusă tot de un poet, Sandu Tudor, director și al publicației *Credința*. Debutul editorial și l-a făcut cu *Memnon* (1934), carte premiată de Fundațiile Regale cu „Premiul scriitorilor tineri" needitați, alături de Eugen Ionescu (*Nu*), Emil Cioran (*Pe culmile disperării*), Constantin Noica (*Mathesis sau bucuriile simple*)[4]. În același an, dar înainte să îi apară cartea, va fi prezent cu trei poeme („Memnon", „Poetică" și „Epilog") în „Antologia poeților tineri" (colecția „Scriitori români contemporani", sub egida Fundației pentru Literatură și Artă „Regele Carol al II-lea"), alcătuită de Zaharia Stancu și Ion Pillat.

În exil, va scrie versuri, eseuri de filosofie a culturii și de istorie a mentalului românilor, texte apărute în *Destin*, *Revista scriitorilor români*, *Cuvântul românesc*, *Libertatea românească*, *Cuvântul în exil*, *Prodromos*, *Limite*, *Caete de Dor*, poate cele mai importante. Dintre cărțile scrise în refugiu, amintim: *Recitativ* (1963), *Dialoguri* (1964; versiuni germană și spaniolă: 1968, 1971), *Contrapunct* (1969), *Punta Europa* (1970), *Kairos* (1974; ediție rom. 1995), *Jurnal* (1976), *Imperiul* (1981; ed. rom. 1996), *Cantata Învierii* (1982), *Rugăciune de ziua Mariannei* (1983), *Cartea Regilor și Împăraților* (1984), *Ego Zenovius...* (ed. rom., 2001), *47 de scrisori de la Horia Stamatu* (ed. rom., 2005), Paul Miron, *În corespondență cu Horia Stamatu* (2007).

Ca mulți exilați, Horia Stamatu a rămas tot timpul indezirabil regimului comunist, evaluarea critică, deloc unitară, a creației sale producându-se abia în climatul estetic, de autonomie a valorilor, din perioada postdecembristă[5]. Opiniile critice au fost însă opuse atât asupra poetului, dar mai cu seamă în legătură cu publicistica sa începută masiv la *Buna Vestire* și continuată apoi în exil. Se crede de altfel că ar fi vorba de „războiul culturii oficiale împotriva gânditorului Horia Stamatu"[6]. Dacă pentru

[4] Juriul era format din Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Petru Comarnescu, Ion I. Cantacuzino, Șerban Cioculescu, Tudor Vianu și Romulus Dianu.

[5] În 1968, numele lui Stamatu apărea însă în primul volum din *Pagini de critică literară* al lui Vladimir Streinu (ediție princeps: 1938), dar și în comentariile lui Pompiliu Constantinescu, iar în 1969 criticul Nicolae Manolescu va alcătui o antologie a poeziei române interbelice, în care vor fi prezenți și Horia Stamatu și Radu Gyr, însă cartea a fost imediat retrasă din librării.

[6] Vezi Isabela Vasiliu-Scraba, „Peste cortina de fier, un dialog între Horia Stamatu și C-tin Noica", *Cultura*, 22 dec. 2012. De aceeași autoare, vezi și „La centenarul nașterii poetului Horia Stamatu", *Biblioteca Bucureștilor*, nr. 12, dec. 2012.

Scanned with OKEN Scanner

Gh. Grigurcu, Stamatu rămâne un „poet puternic", poate cel mai „ancorat în etnic" de la Blaga încoace, aşa încât „autorii favorizaţi ai ierarhiei lirismului românesc contemporan, ierarhie adesea încă stânjenitor de oficioasă, se cuvine a-şi strânge rândul pentru a-i face loc"[7], în schimb, Alex Ştefănescu află în el un „poet fără mare talent, dar cu o intensă, dramatică conştiinţă de poet", dedicat trup şi suflet mitului românismului şi „chinuit de un veşnic dor de ducă şi de vocaţia de cosmopolit", în vreme ce eseurile lui Stamatu îi creează impresia „unor mari elanuri ale gândirii împotmolite într-o argumentaţie tautologică sau într-o erudiţie etalată fără graţie"[8]. Iar Florin Manolescu, depăşind valul de elogii venite dinspre un Eugen Ionescu, Virgil Ierunca, Basarab Nicolescu, Paul Miron, Vintilă Horia, preamăriri care au mers până la asemănarea cu Novalis ori Leopardi, cere mai multă prudenţă critică în evaluarea operei lui Horia Stamatu, a cărui poezie cel puţin, în România comunistă, nu poate fi desprinsă de trecutul lui legionar. Tonul din volumul *Kairos*, atât de favorabil comentat, îi apare lui Florin Manolescu exagerat şi impropriu prin stilul lui „întortochiat-vernacular" şi cu „versuri pline de ermetisme scrâşnite", căci „nu este dat de satisfacţia de a fi nimerit conjunctura magică în care totul (inclusiv resurecţia Domnului Iisus Hristos) devine posibil, ci de stilul confesiv al evangheliştilor biblici sau al oracolelor antichităţii, transformat de poet în bolboroseală criptică"[9]. Concluzia criticului era că nu se justifică punerea lui Horia Stamatu în fruntea listei care cuprinde numele unor poeţi ai exilului cu adevărat importanţi: „Aron Cotruş, Vintilă Horia, Alexandru Busuioceanu, Ştefan Baciu, plus avangardiştii exilului regal, Tzara, Gherasim Luca, Voronca, Fundoianu (care deşi au ieşit din limba română, au rămas fixaţi în evreitatea lor românească) sau pe Ion Caraion, Ilie Constantin şi Mihai Ursachi, din exilul republican".

Pentru a-i diminua din faima de poet, unii pun în oglindă poetul din refugiu cu poetul din ţară, cel care, alături de Radu Gyr, n-ar fi făcut altceva decât „să cânte, cu strofe macabre, legiunile asasine" (Marian Nazat). Monica Lovinescu nota în jurnalul său (30 oct. 1982) că Stamatu era stăpânit de o *idee fixă*, de mania persecuţiei, şi anume, că „toţi îl persecută ca... legionar"[10]. Iar Teodor Cazaban spunea că Eugen Ionescu ar fi scris *Rinocerii* „gândindu-se la figura, la chipul lui Stamatu"[11]. Lipseşte însă inexorabil „dreptul la replică" al celui ce îşi trăieşte acum eternitatea, mai cu seamă că Horia Stamatu era foarte sensibil la judecăţile abătute asupra operei sale (discursul criticului Ion Negoiţescu despre poezia sa religioasă l-a dus în preajma unui infarct).

Un lucru îmi este însă limpede: oricât exces ar fi în poezia, eseistica sau ziaristica lui Horia Stamatu, se cuvine să avem faţă de opera lui o atitudine echilibrată în decelarea adevărului literar sau a celui metaforic. Să fim îndrumaţi de îndemnul lui Heraclit:

---

[7] Vezi Gheorghe Grigurcu, „Horia Stamatu şi folclorul apocrif", *România literară*, nr. 7, 21–27 febr. 1996.

[8] Vezi Alex Ştefănescu, „Horia Stamatu", *România literară*, nr. 26, 6–12 iulie 1994.

[9] Vezi Florin Manolescu, „Horia Stamatu – cel mai important poet al exilului românesc?", *Viaţa românească*, nr. 8, 2015.

[10] Monica Lovinescu, *Jurnal. 1981–1984*, Bucureşti, Humanitas, 2002, pp. 144–145.

[11] Teodor Cazaban în dialog cu Cristian Bădiliţă, *Captiv în lumea liberă*, Cluj-Napoca, Editura Echinocţiu, 2002, p. 125.

Scanned with OKEN Scanner

cine sapă după aur munceşte mult şi găseşte puţin. Nu e un efort obişnuit în truda depusă pentru a da peste grăuntele de aur din zăcământul de minereu. Până în 1989, au rămas ca repere critice tari, în spaţiul românesc, puţinele rânduri pe care i le rezerva G. Călinescu[12] în istoria sa din 1941. Negându-i originalitatea lirică, criticul credea că *Memnon* era „imitarea, pastişarea aproape" după Jean Cocteau şi Pierre Reverdy. Versurile, „nedeliberate şi în proză", i se par „simple creionări", „acceptând absurdul cu ingenuitate prefăcută, asociind cu concertată nepăsare cotidianul cu solemnul, tramvaiul cu îngerul". În concluzie, o poezie a *dicteului automat*, „fără nerv personal", cu versuri „improvizate", altfel spus, poetul „călătoreşte «fără bilet»[13], adică fără legitimaţia oficială a marilor teme lirice".

Deşi premiată la apariţie, *Memnon*, prin cele 44 de poeme, trezea atunci lui G. Călinescu, în 1941, doar un interes „teoretic", fără a observa însă înrâurirea fecundă a poetului ce venea dinspre literaturile franceză şi germană şi fără a avea intuiţia unei combustii lirice care va izbucni ulterior[14]. Desigur că e mare distanţă între poetul interbelic Horia Stamatu şi creaţia sa lirică din exil – bunăoară, volumul-antologie *Kairos* (Madrid, 1974; reuneşte poeme scrise între 1945–1973), ca să luăm un reper poetic –, operă care-l va impune drept unul dintre cei mai mari poeţi pe care i-ar fi avut diaspora românească, după aprecierile unor critici[15] sau ale unor creatori. Aşa încât cad complet în derizoriu şi defăimare cei care, pentru a invoca o expresie uzual-vulgară, cred că Horia Stamatu fuma chiştoacele lui Ioan al Crucii, Cocteau sau Reverdy.

MIRCEA VULCĂNESCU SAU „ACTIVISMUL DISPERĂRII".

Un lung eseu consacra Horia Stamatu lui Mircea Vulcănescu în publicaţia *Prodromos*[16]. Suntem la jumătatea deceniului şapte al secolului trecut, când teoretic

---

[12] Vezi G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Fundaţia europeană Drăgan, Editura Nagard, 1980, p. 818; tot despre H. Stamatu au scris în perioada interbelică: Pompiliu Constantinescu (chiar în 1934), Eugen Lovinescu; pentru *corective* aduse opiniilor călinesciene, Vezi Titu Popescu, *Poetul Horia Stamatu*, Printed in Germany, München, 1993, pp. 26–34.

[13] Aluzia pleca de la un enunţ din André Gide: *„Je parie que vous/ Voyagez sans billet"*, pe care Stamatu l-a pus drept *moto* la poemul său „Memnon".

[14] Eugen Lovinescu expediază *Memnon* prin vreo două-trei propoziţii: Horia Stamatu „ţine să-şi ascundă afectivitatea prin reţinere şi să-şi însemne originalitatea prin curiozităţi formale şi influenţe exotice (Jean Cocteau). Străbate totuşi un simţ de nimicnicie şi sfredelul morţii în drama existenţei" (*Istoria literaturii române contemporane*, vol. II, Evoluţia poeziei lirice). Iar Ov. Crohmălniceanu nu a izbutit, în anii şaptezeci, să-l strecoare în a sa istorie a literaturii interbelice.

[15] Vezi Titu Popescu, *op. cit.*; deşi are drept ţintă poetul, cartea esteticianului de faţă oferă multe date biografice, dar şi o exegeză a reflecţiilor lui H. Stamatu asupra fenomenului literar; Vezi totodată şi: *O viaţă în exil. Monografie Horia Stamatu*, Ediţie prezentată şi îngrijită de Matei Albastru, Bucureşti, Editura „România Press", 1998; au mai scris despre Horia Stamatu: Radu Enescu, Dumitru Ichim, Ion Negoiţescu, Vintilă Horia, L.M. Arcade, Paul Miron, Mircea Popescu, Nicolae Florescu, Alex. Ştefănescu, Gheorghe Grigurcu, Alexandru Lungu, Isabela Vasiliu-Scraba, Mihai Neagu şi alţii.

[16] Horia Stamatu, „Mircea Vulcănescu şi generaţia lui", *Prodromos, Foaie de gând şi apropiere creştină*, Freiburg, nr. 5, iunie 1966. Citãm din text, fără vreo altă trimitere la sursă.

Scanned with OKEN Scanner

pare că se sfârşea (dar fără să se încheie) aşa-numitul „obsedant deceniu" (M. Preda). Generaţia lui Mircea Eliade se simţea cumva sleită de puteri după ostracizarea la care fusese supusă. Puşcărie, scoaterea numelui şi a operei din circuitul public al valorilor, trecerea forţată în eternitate – acestea erau vămile prin care trecuseră mulţi dintre generaţionişti.

Pentru salvaţii de la dezastru, ceva raze de noroc al reabilitării se iveau după 1964, când sunt graţiaţi cei care au rezistat pedepselor aplicate şi când semnătura lor revine, palid, în sfera publică, alături de o prezenţă, şi ea firavă, în agora. Constantin Noica iese din închisoare şi îşi găseşte un loc de muncă la Centrul de cercetări logice din Bucureşti, Petre Ţuţea (protejat cândva de Lucreţiu Pătrăşcanu), eliberat şi el din detenţie tot prin amnistia din 1964, se pregătea pentru un rol socratic, Mircea Vulcănescu trecuse aureolat de demnitate în lumea celor drepţi, Mircea Eliade, Emil Cioran şi Eugen Ionescu se bucurau în Occident de roadele unei anume notorietăţi, alţi membri ai generaţiei, cei care slujiseră radicalitatea dreptei interbelice, îşi protejau grijuliu identitatea culturală în diaspora, slujind, unii dintre ei, *ideea românităţii*.

Într-un asemenea context, Horia Stamatu se opreşte la locul pe care-l ocupau în tabla de valori a culturii române Mircea Vulcănescu şi generaţia lui. Este impresionat, ca şi alţii, de efigia *omului*, unul „drept şi de o cinste exemplară", fiind indiscutabil „dintre cei mai dăruiţi reprezentanţi ai unei generaţii al cărei elan amintea la un moment dat de elanul generaţiei de la 1848". Aprecia, totodată, cu mari rezerve, stadiul la care ajunsese România Mare în perioada interbelică, chiar dacă mai rămâneau de făcut schimbări sociale, morale, economice şi culturale, pentru a atinge un grad de cultură şi civilizaţie mulţumitor. De regres găsea vinovat politicianismul din spaţiul românesc, iar decalajul dintre sat şi oraş nu se diminuase, cu tot elanul pe care-l manifesta partidul ţărănesc, în realitate unul „ţărănist" şi politicianist, „o copie, uneori ridicolă, a vechiului partid liberal". După cum vedea ceva extrem de fertil în *regalitatea* noastră de până la Carol al II-lea, care n-ar fi făcut decât să *destrame* România.

Combaterea politicianismului, crede Stamatu, ar fi fost ţinta prioritară a generaţiei lui Vulcănescu. Poate implicit, credem noi, şi asta pentru că orizontul esenţial pentru cei strânşi de Mircea Eliade la un loc era mai degrabă unul *cultural*. Înfăptuirea marilor sinteze culturale şi evitarea imixtiunii politicului – erau deziderate prezente în *itinerariul spiritual* pe care Eliade îl fixa într-un foileton din *Cuvântul* (1927). Şi tot în „răspunderile" şi „chemările" acestei generaţii, mai spune Stamatu, era temperarea modernizării ţării noastre prin occidentalizări „de multe ori prea improvizate şi în răspărul firii româneşti". Stamatu acceptă, implicit, calea de evoluţie liberală, aceea care punea accent pe modernizare *prin noi înşine*.

Acelaşi amestec al politicii era anatemizat când era vorba de creştinism. După Vulcănescu, românii sunt opaci la fenomenul *cruciadei*, la conexiunea evazivă dintre *cruce* şi cruciadă, proces care generează excese inumane, aşa cum o dovedeau cele petrecute prin dezastrul de la Nicopole sau prin *cruciada libertăţii* care se consuma sub ochii contemporanilor. Martor al ascensiunii mişcării iniţiate de A. C. Cuza, M. Vulcănescu, încă de când era student, se împotrivea ideii de *apărare* prin conjuncţia dintre

Scanned with OKEN Scanner

național și *creștin*. Cu mijloace diferite de la unul la altul, *răul* pe care voia să-l înlăture lupta istorică reprezenta altceva decât răul la care se împotrivea creștinismul. Chiar dacă un Cuza se folosea de creștinism după modelul occidental, acesta, creștinismul, poate cel mult să tempereze excesele istoriei. De aici și tendința sistemelor totalitare, care elimină pe cât pot influențele venite dinspre creștinism, promovând, cum știm, o ideologie sprijinită pe un ateism agresiv.

În mijlocul unui atare proces, Mircea Vulcănescu reprezenta „unul dintre marii aleși", prin atitudinea lui de un „inatacabil realism critic", prin credința că viața socială se putea dezvolta apelând la un sistem de idei potrivite, prin accentul pus pe *țărănime*, grup social dezamăgit de lipsa de soluție a idealismului burghez și revoluționar. De aici opțiunea lui Vulcănescu pentru o *sociologie empirică* și respingerea soluțiilor ce ar fi venit dinspre un Spengler sau Marx, străine și anti-umane în raport cu sufletul românesc.

Optând pentru creștinare sau recreștinare, Vulcănescu era departe de pragmatismul mișcării de dreapta, oricare ar fi fost aparenta valabilitate a intențiilor acesteia, de *apărare* a creștinismului. I se părea însă un compromis a pune laolaltă scopul marcat istoric al refacerii unui stat cu ținta supra-istorică oarecum mai îndepărtată, cu *mântuirea*. Accepta, cum am văzut, un factor de corecție venit dinspre creștinism, atunci când politicul devine agresiv și maladiv. Nefiind însă aici și acum, dușmanul creștinismului este nevăzut, căci pe autenticul anti-creștin îl aflăm mai degrabă în sinele creștinului, nu în „altul" sau în ne-creștin. Des-creștinarea, spune Stamatu, „este opera creștinilor, în lumea noastră occidentală (spre deosebire de Africa, unde creștinii au fost islamizați)".

Realismul viziunii și atitudinii lui Vulcănescu au fost reperele care i-au asigurat echilibrul, situarea la distanță față de „dreapta" sau „stânga" politică. Se manifesta astfel nu precum un „burghez", cum a fost acuzat, ci ca un gânditor lucid, deloc utopic. Față de *noua Constituție*, cea propusă prin plebiscit de Carol al II-lea, a spus un ferm *nu*, fiindcă vedea limpede într-o atare lege fundamentală o anihilare, o îngropare a libertăților românului. Cum tot așa de mult se împotrivea așa-numitului *misticism* al poporului nostru, sau misiunii sale *mesianice*. Primul este un privilegiu rar și nu prea ține de popor (istoria e aici o dovadă aspră, chiar când sunt admise excepții), iar mesianismul, după venirea lui Mesia, e un non sens. Cum tot sărăcite de înțelesuri profunde sunt și combinațiile făcute cu aceste vocabule: mistică națională sau mesianism național, îmbinări golite din start de sens, fără adâncimea presupusă, un fel de constructe *„à la roumaine"* asemănătoare momentului 1848. Simțul religios profund sau al realului, umilința și pioșenia românului nu trimit la mesianic sau mistic, nici la o înclinare *materialistă* în fața vieții. Românii n-au învestit cu absolut vreun factor relativ, dar nici n-au procedat invers, să perceapă în cheie a relativului ceea ce ține de absolut, ceea ce se observă indubitabil din creația lor poetică și artistică (de până la instaurarea regimului totalitar).

Fructificând orizontul meditației lui Max Scheler, Mircea Vulcănescu rămâne ca un spirit care a aprofundat fenomenologic, ca nimeni altul, ideea de *românitate*

Scanned with OKEN Scanner

(care este, totodată, credem noi, şi una de *românitudine*), sau *spiritul românesc*, aşa cum o face, între altele, în *Dimensiunea românească a existenţei*[17]. Dând omului ceea ce este al omului, constatăm aici diferenţa noastră specifică faţă de Occident şi faţă de ethosul lui. Românii, spune Vulcănescu, sunt „*undeva dincoace de Binele şi Răul faustic raţional al Europei moderne*", iar *Humanul* a devenit la noi *Omenia*, o fortificaţie care nu a permis, până la stalinism, ca statul să îmbrace haina vreunei ideologii. Hermeneutica *omeniei* întreprinse de Vulcănescu este, conceptual vorbind, înalt persuasivă şi, în egală măsură, seducătoare. El propunea o sinteză culturală şi soluţii originale ale problemelor vieţii, dar după ce va fi realizată iniţial o „*destrucţie aprofundată a ontologiei apusene, de la Platon la Nietzsche*". „Abuzuri, conchidea Stamatu, şi greşeli s-au făcut, dar România nu a practicat ororile «consacrate» de hybrisurile dintr-o parte şi alta, în numele rasismului biologic sau de clasă, în tot timpul războiului".

Enunţurile lui Vulcănescu au o certitudine axiomatică şi plinătatea de sine a gândului sapienţial. Bunăoară, când înşiră determinaţiile spiritului românesc:

> „*un fel specific de realism, cu momente magice şi romantice, formând totuşi o unitate reală sui generis. Ethos uman tragic, de un eroism resemnat şi minor deocamdată, în existenţa zilnică. Puternic geniu al inimii, azi fărămiţat în sentimentalism, din cauze determinate. Uşuratec din sinceritate şi cu o anumită adâncime în simţul vieţii... Spre deosebire de Apusul european, o mare oroare de Hybris. De aceea nu poate lua peste măsură în serios aparatul obiectiv al vieţii, fie el însuşi statul, noul moloch care ameninţă să înghită viitorul culturii. Prin el însuşi, spiritul nostru nu ar fi ajuns niciodată la o criză cauzată de revolta lucrurilor împotriva omului, ca cea actuală* (vezi *Scheler)*".

Horia Stamatu nu eluda, în analiza sa, dimensiunea *dialogului* pe care o avea acest „animator intelectual" numit Mircea Vulcănescu, fie că avem în vedere atmosfera instituită de revista şi cercul *Criterion*, fie că ne referim la motivaţia pe care le-a imprimat-o unor spirite precum Mircea Eliade sau Constantin Noica (să nu uităm din acest lanţ nici veriga, poate cea iniţială: Vasile Băncilă). S-a întruchipat în acest mod un *symposion*, un fel de „masă rotundă publică", zice Stamatu, care aducea în dialog pe cei ce reprezentau tendinţele importante de la noi, tineri care dezbăteau din varii unghiuri noutăţile la zi din filosofie, literatură, politică sau socială în perioada 1932–1935.

Atunci s-au născut sintagmele atât de adecvate: „activismul disperării", a lui Vulcănescu, şi „istorismul resemnării", creată de Noica, doi vectori care sintetizau esenţa tendinţelor noii generaţii. Două orizonturi de aşteptare aflate într-o opoziţie reducţionistă: una dintre ele trebuia să dispară, să se lase practic absorbită de cealaltă. Stamatu preciza, într-o notă de subsol, că chiar în spaţiul orientării de dreapta erau tineri cu principii diferite, având fie una, fie alta dintre aceste două tendinţe (caracteristice şi trecutului politic al României), adică „unii mai «politici» şi alţii mai «cultu-

[17] Vezi Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenţei*, Ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1991.

Scanned with OKEN Scanner

rali»", astfel încât, prin hybrisul imitator din 1938, s-a ajuns la „o inflație a activismului nesocotit, cu urmări dezastroase".

Horia Stamatu conchidea atunci (în 1966) că, din 1907 încoace, istoria noastră a fost realmente tragică: „Prea s-au omorât mult Românii între ei și aceasta nu stă în firea lor". Pentru că „chinuirea spiritului românesc în menghina unei ideologii atât de străine de el nu se poate compensa prin nimic". A fost astfel extrem de mult tulburată *românitatea*, iar revenirea la normal se va produce atunci când ne vom elibera de „concepțiile obiective" (vezi tirania ideologică) și de ceea ce spunea Vulcănescu, și anume de revolta lucrurilor împotriva omului. Cu alte cuvinte:

> „Ființa umană trebuie să treacă suveran înaintea tractorului, liberă de «inginerii sufletelor», și să ajungă astfel la «*raportul total al spiritului față de totalitatea existenței*»".

(RE)CITIND *ROZA VÂNTURILOR*

Citat de nenumărate ori cu ideile sale, unele autentic *protocronice* (acel „ism" avea să irumpă în istoria românească mai târziu), Nae Ionescu – cel care credea că în România e posibilă „renașterea Bisericii Ortodoxe Ecumenice"[18] – este deopotrivă și mentorul lui Horia Stamatu. La 45 de ani de la apariția volumului *Roza vânturilor* (1937), antologie alcătuită de Mircea Eliade[19], Horia Stamatu îi consacră o analiză în *Cuvântul românesc*[20].

Se oprea, inițial, semnificativ, la textul „Ce e predania?", unde teologul Nae Ionescu (situat, credem, în pridvorul Bisericii) vorbea de aducerea în *actualitate* a creștinismului, nu prin vreo schimbare, ci prin „creștere firească", prin dezvoltare organică. Cu vorbele filosofului:

> „Introducerea luminii electrice în biserică o fi înnoire – dar creștere firească nu e. Pentru că lumânarea care arde în biserică nu este un instrument de luminare (altfel nu ar arde și ziua!), ci o jertfă omagială. Și nici retipărirea bibliei, ca promovare a religiozității, nu e creștere firească – pentru că nu biblia ne mântuiește, ci Biserica"[21].

Astfel, știm ce este creșterea normală, pentru că știm ce este predania: *tradiția* noastră românească.

Ceea ce scria Nae Ionescu, în 1937, despre revolta protestanților, mai exact despre imposibila întoarcere a acestora la origini, i se pare lui Stamatu că este valabil pentru orice formă de „fundamentalism revoluționar". Iată judecata lui Nae Ionescu:

---

[18] Horia Stamatu, „Ion Barbu, poetul absolut", *Cuvântul românesc*, Hamilton, Canada, iulie 1983.

[19] Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, București, Ediție îngrijită de Dan Zamfirescu, Editura „Roza vânturilor", 1990.

[20] Horia Stamatu, „Nae Ionescu, «Roza vânturilor»", *Cuvântul românesc*, Hamilton, Canada, august 1982. Citãm din text, fără a mai da vreo trimitere.

[21] Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 76; textul este din 1 martie 1937.

Scanned with OKEN Scanner

„E ca şi cum, punând în pământ un bob de grâu şi părându-ţi-se ţie că a crescut rău, ai vrea să anulezi creşterea şi… să te întorci la bobul neîncolţit”[22].

E aici mecanismul revoluţiei bolşevice, spune Stamatu, al „socialismului real”, care ignora total tradiţia proprie unor spaţii politice şi cultural-spirituale, mizând pe o continuitate ilegitimă şi pe un utopic „om nou”.

Publicistul de la *Cuvântul românesc* reţine apoi ca fiind *actuală* tema misticismului[23] (chiar dacă, observa N. Ionescu, studierea formei contemporane de misticism „este încă prematură”), un dialog provocat de C. Rădulescu Motru, îngrijorat de „recrudescenţa” *sufletului mistic*. Nae Ionescu punea o atare tendinţă „comercială” pe seama eradicării raţionalismului cartezian, şi nu a celui autentic, „cu care misticismul a trăit în cea mai rodnică pace”; era acel misticism „constituit, capabil de realizări precise în ordinea spirituală”, fiindcă „Bergson nu este – ca esenţă – încă Plotin, Picasso nu este Fra Angelico şi nici… Max Scheler – Sau Juan de la Cruz sau Ioan Scărarul”. Fenomenul lichidării raţionalismului cartezian era de altfel specific şi filosofiei, şi politicii, şi vieţii religioase, şi artei. Filosoful Nae Ionescu era adeptul, cum am văzut deja, creşterii firești, de aici „precumpănirea concepţiei organice asupra celei contractuale”.

Şi tot de aici accentele radical-critice ale lui Stamatu la adresa acelor „dictaturi colonialo-balcanice ne-parlamentare” instaurate la noi după 1937, urmate apoi la scurt timp de „socialismul real”, creaţie a celor patru „valahi curaţi”: Marx, Engels, Lenin şi Stalin. Graţie acestora, „planta a fost smulsă din pământ şi i s-a altoit altă rădăcină”, un „progres” de la „«partida roşie», de care vorbea Eminescu, la partidul stacojiu, cu «revoluţia»” (să nu trecem însă peste faptul că „roşii” poetului erau *liberalii* lui C. A. Rosetti, nu cei interbelici, pe care nu-i acceptă Stamatu).

O altă tendinţă încercuită de Nae Ionescu, în 1926, era aceea a unei noi spiritualităţi, o temă viu dezbătută în epocă. Un proces întreţinut, crede Stamatu, îndeosebi de tineretul „mişcării româneşti de renaştere morală prin ceea ce ea numea «muntele suferinţei», pe care avea să-l urce ca pe o Golgotă întregul neam şi de asemenea o mare parte din omenire”. Transformarea spirituală era însă pusă de gazetarul Nae Ionescu şi pe seama atitudinii iniţiate de „Semănătorul” şi profesorul Nicolae Iorga, mişcare preluată de *poporanism* şi convertită în „forma hibridă a unui ţărănism încadrat în formele democraţiei contractuale apusene, cu puternice reflexe din lumea materialismului istoric”[24]. Pentru generaţia sa, cea de la 1922, Nae Ionescu afirma fără rezerve primatul spiritualului, la care se ajungea prin „depăşirea economicului” şi a dominaţiei absolute a materiei.

Tragedia lui Nae Ionescu, spune Stamatu, era şi a României Mari, lipsită de oameni de acţiune în perioada 1920–1940 şi ignorând starea *ţărănimii* chiar de către partidul ţărănesc, devenit la scurtă vreme o copie a celui liberal. Critica făcută de filosof guvernanţilor şi democraţiei româneşti, dar şi regelui Carol al II-lea, e însuşită, prelungită şi actualizată de Stamatu, mai cu seamă când e vorba de politicianism şi de

[22] *Ibidem*, p. 75.
[23] Vezi *ibidem*, „Sufletul mistic” şi „Misticism?...”, pp. 21–27.
[24] *Ibidem*, p. 191.

Scanned with OKEN Scanner

ignorarea istoriei noastre, a culturii și ethosului românesc. Receptarea istoriei prin *românitate* și *creștinătate* era o idee la care Stamatu adera entuziasmat, pentru că regăsea aici propriile sale judecăți asupra devenirii neamului românesc.

Dincolo de ceea ce a scris, fără să fie prea interesat de retipărirea în volum a operei sale (cu excepția antologiei *Roza vânturilor*), Nae Ionescu rămâne „gânditorul marilor posibilități românești", o personalitate unică prin energia intelectuală și spirituală pe care o exprimă scrisul său, un spirit care, vreme de cincisprezece ani (1922–1937), ne-a făcut să fim contemporani cu Europa[25]. Textul-postfață al lui Mircea Eliade, intitulat modest: „...Și un cuvânt al editorului"[26], rostește adevăruri fundamentale despre gânditorul, gazetarul și Profesorul Nae Ionescu, un portret în mărime naturală al mentorului unei generații, poate cea mai strălucită din istoria culturii române.

H. Stamatu vorbește, în 1982, de nevoia nu doar de un alt Maiorescu sau Caragiale, ci și de un alt Nae Ionescu, știind însă prea bine că România socialistă era sever împotriva personalităților de excepție care să-l concureze pe dictator. Cum au simțit pe viu cei ce trăiau în țarcul comunist, meritocrația era mereu înlocuită de ideologia totalitară cu cel mult mediocrația. Iar *mulțimea* românilor realiza bine diferența, una sesizată de Nae Ionescu prin 1933, aceea dintre *voința* lor și *aplauzele* frenetice și nesfârșite cu care întreținеau mecanic un cult al personalității.

Antologia de publicistică din Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, apărea pe ultima sută de metri (1937), înainte ca istoria noastră să cunoască „tragedia unui *hybris*, a unei sumețiri luciferice a oamenilor care s-au crezut dătători de lege împotriva oricărei legi a firii". Actualitatea acestei gazetării avea să mai fie comentată de Stamatu în contextul complex și tensionat al istoriei contemporane.

CARE *ÎNTRU*?

Ca poet, publicist și traducător, Horia Stamatu dovedea o acribie a cuvântului la care nu renunța nicidecum, în nicio împrejurare. Pentru rigurozitatea sensului celor scrise sau vorbite, el pune în joc mai totdeauna o hermeneutică ad-hoc, ca dovadă a unei smerenii aparte în fața unei limbi. Așa proceda într-un dialog imaginar cu Constantin Noica, plecând de la un text al acestuia despre civilizația românească[27].

---

[25] Ajunsă aproape la douăzeci de volume, opera lui Nae Ionescu este astăzi restituită în integralitatea ei de Dora Mezdrea și Marin Diaconu, ajutați de editurile Istros, Muzeul Brăilei și Muzeul Literaturii Române.

[26] O parte a acestui text apărea, ulterior, în Revista *Pan* (nr. 3, 1–15 aprilie 1941), cu titlul „Funcțiunea socratică a lui Nae Ionescu", din care Mircea Eliade a suprimat însă anumite pasaje, din rațiuni ce pot fi doar bănuite. Am sesizat o omisiune semnificativă: dacă inițial, în 1937, Nae Ionescu era considerat ca „urmaș direct al lui Nicolae Iorga" și ca „«moștenitor» al lui Vasile Pârvan", acum, în 1941, e eliminat urmașul direct și e lăsat doar moștenitorul.

[27] Vezi Constantin Noica, „Un gând despre originalitatea civilizației românești", *Destin*, Madrid, nr. 24–25, 1972.

Scanned with OKEN Scanner

Suntem la sfârșitul anului 1972, după ce Noica tipărise *Rostirea filosofică românească* (1970), în care, asemenea lui Platon, dar cu altă deschidere de sens, făcuse etimologia istorică a multor cuvinte românești, printre care și „întru". Nu-i apăruseră încă *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), nici *Sentimentul românesc al ființei* (1978) și, cu atât mai puțin, tratatul de ontologie, *Devenirea întru ființă* (1981), unde prepoziția „întru" avea rang categorial. Așa încât replica dată de Horia Stamatu filosofului român, „niciodată banal", se consuma pe un teren parțial însămânțat de gânditorul de la Păltiniș. Spunem asta pentru că mărul discordiei, poate amicală, era tocmai prepoziția *întru*[28], termen din care Noica va face un *operator onto-logic* fundamental pentru filosofia sa.

Horia Stamatu desprinde câteva enunțuri din cele publicate de Noica în revista *Destin*, unde se spune că *originalitatea* civilizației românești rezidă în crearea, dezvoltarea și aplicarea prepoziției *întru* în sfera tuturor planurilor, iar misiunea ei europeană este de a continua acest proces. Ar fi fost suficient, după Stamatu, să se formuleze doar „civilizația românească", o sintagmă sintetică (în sens kantian, spunem noi) în care avem implicit și determinația originalității ei. Similar s-ar petrece lucrurile cu civilizația altor spații: englez, francez, german ș. a., fiecare dintre acestea existând *întru ceva*, prin care a prins conturul unui anume specific.

Publicistul își susține poziția printr-un excurs în istoria românilor, oprindu-se la câteva caracteristici ale civilizației noastre: unitatea religioasă și, în consecință, lipsa unui război cu substrat religios, originalitatea limbii române, sprijinirea mai mult pe sacru decât pe juridic și evitarea astfel a unor violențe creștine ș. a., trăsături pe care sigur le împărtășea însuși Noica.

Produs al cărturarilor care au tradus Sfânta Liturghie în limba română, *întru*, cu sensul său originar și livresc, apare în textul „Crezului": „Cred *întru* unul Dumnezeu", și nu „Cred *într-unul* Dumnezeu", expresie, observa Alexandru Surdu, „care nu are darul de a sugera în subsidiar credința creștină în Treimea care este Unu"[29]. Sensul religios, adaugă Stamatu, este diferit de cel al vorbirii curente, unde se formulează acel „într-unul Dumnezeu" și unde apare și sub formele „întru atât", „întru cât" sau „întru adevăr".

Prin sine însuși, doar el, *întru* nu spune nimic, ci numai dacă e „întru ceva", zice Stamatu. E o rațiune suficientă la care suntem convinși că se gândea și Noica, fără a-și propune însă o decodare teologică a prepoziției „întru", cum au fost tentați să o subînțeleagă câțiva clerici sau prelați atunci când filosoful a tipărit *Devenirea întru ființă* și când „întru ceva" primea o explicație laic-filosofică pe deplin lămuritoare (Noica era prudent și se ferea de transparența religioasă a operatorului său ontologic).

Împotrivirea lui Stamatu față de singuraticul *întru* avea însă și altă motivație. Raportându-se la regimul totalitar din România socialistă, el se întreba ce mai însemna, în *prezentul* de atunci, originalitatea civilizației noastre (un comentariu pe care Noica

[28] Horia Stamatu, „«Întru» ce?", *Revista scriitorilor români*, München, Germania, nr. 11, 1972. Citām din text, fără a mai da vreo trimitere.

[29] Alexandru Surdu, „Un «dialog» inedit între Horia Stamatu și Constantin Noica", *Biblioteca Bucureștilor*, nr. 12, dec. 2012.

Scanned with OKEN Scanner

nu-l dorea din varii motive). Când *limba română* era siluită de limbajul de lemn al ideologiei de partid, când *satul*, ca structură arhaică a civilizaţiei româneşti, era în curs de destrămare, când planificarea iraţională impusă de regim peste tot desfigura până şi peisajul, când ateismul ofensiv leza profund funciara alcătuire religioasă a sufletului românesc (care n-a ajuns însă nicicând la o noapte a Sfântului Bartolomeu) şi când războiul religios îşi avea premisele în temniţe, acolo unde un Nichifor Crainic, poet, filosof şi profesor de teologie, trebuia să „mărturisească superioritatea temnicerului faţă de Dumnezeu, pentru că temnicerul putea să-i dea o lingură de supă în plus, pe când Dumnezeu nu putea".

O atare schimonosire a civilizaţiei româneşti califica drept ilegitimă originalitatea acesteia. De aici întrebarea şi nedumerirea publicistului: *„întru" ce*? Căci dacă originalitatea civilizaţiei noastre s-ar fi rezumat la o asemenea prepoziţie, românii puteau trece cu uşurinţă de la „întru ceva" la „întru altceva", salvându-se astfel de la dezastrul iminent. Soluţia propusă de Stamatu la întrebarea cu pricina era, credem, deopotrivă şi a lui Noica: „întru"-ce-ul civilizaţiei noastre nu putea fi altul decât *creştinismul* sau universalitatea ideii creştine.

Stamatu sesiza însă că problema pe care Noica o formula în finalul textului său se referea tocmai la felul în care semenii săi, românii, puteau să-şi asigure „supravieţuirea". Critica pe care publicistul o abătea asupra textului noician era oarecum nedreaptă. Opera o substituire de context sau, poate mai precis, alătura formulărilor lui Noica un alt context (cel *prezent* atunci în Republica Socialistă România), pentru a-şi justifica veridicitatea unor negaţii abil temperate.

Cu doi ani mai devreme decât textul lui Stamatu, în *Rostirea filosofică românească* (1970), Noica alcătuise şi pentru acest cuvânt privilegiat, „întru", o biografie sumară, dar elocventă[30], pe care o va aduce mereu *la zi* în lucrările ulterioare. Sunt semne că Horia Stamatu citise exerciţiile de hermeneutică din acest op[31]. Putea constata astfel că Noica vedea în „întru" o vocabulă propriu-zis filosofică şi că îi exfolia, uneori speculativ, sensurile din perspectiva fiinţei. „Întru", zice Noica, are legătură cu „a se preface", adică are „afinitate cu lumea devenirii, cu tot ce ţine de trecerea şi petrecerea firii". Şi peste câteva rânduri:

> „Dar e de ajuns să spui că este «întru» ceva, spre a vedea că întru nu e un simplu termen al devenirii; că, într-un sens ultim, *este unul al devenirii întru fiinţă*".

E drept că Noica, în crochiul pe care-l face prepoziţiei întru, se opreşte asimptotic la sensul religios al termenului, evocând de câteva ori folosirea arhaizantă a acestuia (ne indică, printre altele, *Dicţionar al limbii române*, 1936, sau *Codicele Voroneţian*).

---

[30] Vezi Constantin Noica, „Întru", *Rostirea filosofică românească*, în *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1987, pp. 27–34.

[31] Vezi Horia Stamatu, „Constantin Noica", *Revista scriitorilor români*, München, Germania, nr. 11, 1972. În finalul textului, H. S. se întreba, uşor ironic, „de ce Noica n-a explicat şi *frunza verde* din folclorul nostru. A ascultat-o cântată de atâtea ori. Mi-am propus s-o fac eu, însă mă tem că n-am să pot înţelege ca olteanul care vedea în coloana lui Brâncuşi cum urc mugurii cap la cap, ca nişte căţui aprinse cu clorofilă pentru eroii noştri morţi în păduri".

Scanned with OKEN Scanner

Aminteşte, de pildă, frumoasa formulare a cronicarului: „Fost-au bisericuţă de lemn întru acel deluşel", observând că întru creează aici o *altă* spaţialitate, iar deluşelul nu este exclusiv vreo suprafaţă, ci „devine un cuprins, un orizont, un receptacul pentru zidire". Altfel spus: „*Pe* acel deluşel, ar lăsa ridicătura de pământ ca o ridicătură; *întru* o răstoarnă şi o preface într-un vas deschis către cer" (filosofie şi poezie în egală măsură).

Ne-am fi aşteptat ca acel „gând despre originalitatea civilizaţiei româneşti" – cu presupunerea că „originalitatea civilizaţiei noastre constă din a fi creat, dezvoltat şi aplicat pe toate planurile prepoziţia *întru*" şi cu prognoza că misiunea noastră europeană „ar putea fi de-a aplica prepoziţia «întru» în continuare" – să fie interpretat de Horia Stamatu dintr-o adecvată perspectivă ontologică, una a fiinţei româneşti. Ceea ce, suntem siguri, ar fi rezonat cu propriile sale convingeri despre *românitatea* spaţiului nostru cultural şi spiritual. Atunci sensurile descifrate, poate chiar pe dedesubt, n-ar mai fi servit absolut deloc grilei sale socio-politice, în egală măsură caducă şi ineficientă.

Altminteri, întrebarea lui Stamatu, „«întru» ce?", riscă să nu aibă obiect, tonul critic şi invectivele publicistului năpustindu-se asupra ravagiilor provocate de regimul totalitar în Republica Socialistă România, ţară în care fiinţa românească era grav ameninţată în identitatea ei şi unde Noica era filosof, nu era propagandist şi nici aparatcic.

Scanned with OKEN Scanner

FIUL RISIPITOR ŞI *FRATELE SĂU*, PERSONAJE-CONCEPT ÎN FILOSOFIA LUI NOICA

FLOREA LUCACI*

„Tot ce e mai impur în om, mai încărcat de toate josniciile, conştiinţa, este în acelaşi timp şi principiul lui cel mai pur." (Constantin Noica)

Problema pe care o am în vedere este legată de „aventura" unor personaje biblice pe tărâmul filosofiei. Precum Dante, care a coborât în infern însoţit de Vergiliu, simbol al raţiunii, *fiul risipitor* şi *fratele său*, însoţiţi de Constantin Noica, vor trece şi ei nişte cercuri şi vor suferi transformări incredibile pe planul conştiinţei. Se vor regăsi ca oameni după măsura timpului istoric? Rămâne de văzut. Iniţial, cei doi fraţi îşi fac apariţia într-un scurt eseu publicat în perioada interbelică. Ulterior, după război, trecând din carte în carte şi ieşind din canonul interpretării teologice, parabola căinţei şi a întoarcerii la calea cea dreaptă se transformă într-un paradox al unei contradicţii dintre două personaje care par să tindă spre strania stare formală de concept. Într-adevăr, nu poţi să nu ţii seamă de faptul că *fiul risipitor* şi *fratele său* se vor „descărna" succesiv, regăsindu-se ipostaziaţi în aventurile spiritului hegelian, apoi se vor concretiza în purtătorii unor maladii spirituale, *catholita* şi *todetita*, iar în final se vor metamorfoza în formule de calcul din logica lui Hermes.

Hermeneutica *fiului risipitor* şi a *fratelui său* din opera lui Constantin Noica, respectiv a unui exerciţiu de interpretare şi de înţelegere a transformării unor personaje biblice în *personaje-concept*, funcţionale în planul gândirii filosofice, presupune în prealabil unele lămuriri aferente conexiunii paradoxale dintre ceea ce denotă noţiunea *personaj* şi ce anume *conceptul*. De asemenea, consider necesare câteva precizări legate de funcţia metaforei ca predicat, respectiv ce-i revine subiectului atunci când predicat este o metaforă care presupune un adevărat halou de conotaţii.

Prima noţiune, aceea de *personaj*, implică echivocul, respectiv operaţionalizarea determinărilor fiind legate de anumite condiţii contextuale. Dacă avem în vedere *sfera* sa, constatăm că ea cuprinde o clasă de entităţi ontic diferite, adică: 1. *persoană reală*, care are un nume identificabil în registrul stării civile şi se manifestă în viaţa privată de familie sau în cea publică; 2. *personaj ficţional*, care se manifestă într-o operă literară; erou într-o operă literară, muzicală, cinematografică etc.; 3. *personaj alegoric*, respectiv personificarea unei noţiuni abstracte, a unei idei, a unor sentimente etc. *Conţinutul*

* Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad

Scanned with OKEN Scanner

noţiunii *personaj* cuprinde note specifice şi distincte fiecărei entităţi din sferă. În cazul unei *persoane reale* putem enumera o serie de însuşiri, unele conferindu-i identitatea, altele, accidentale, care constituie imaginea percepută de către alte persoane. În general, *personajul ficţional* ca erou din literatură sau cinematografie este determinat fie de însuşiri *pozitive* (curaj, altruism, cinste, cumpătare etc.), fie de însuşiri *negative* (încăpăţânare, lipsă de respect, inconsecvenţă, laşitate etc.). *Personajul alegoric* nu ştim dacă îşi ascunde însuşirile sub o mască sau, dimpotrivă, le lasă la vedere, masca fiind uneori ca o carte deschisă în care putem citi dezlegarea unor înţelesuri ascunse sub figuri abstracte sau, dimpotrivă, ne încurcă mintea în enigme. Oricum ar fi, *personajul alegoric* este un actor persuasiv care joacă atât de subtil încât nu mai ştii dacă-i pe scenă sau în viaţa reală.

Fără a insista, menţionăm succint că a doua noţiune, aceea de *concept*, conţine în sfera sa: 1. *noţiuni* cu grade diferite de abstractizare, adică de *lucruri*, de *proprietăţi*, de *relaţii*; 2. *idei*, care determină clase de obiecte şi fenomene din realitate, dar şi entităţi spirituale sau metafizice etc.; 3. *viziunea schematică* a unei lucrări, a unei acţiuni sau a unui proces.

Din cele menţionate, rezultă că expresia *personaj-concept* ar putea fi legitimată prin ceea ce presupune semnificaţiile antrenate de noţiunea *personaj alegoric,* pe de o parte, şi de noţiunile de *idee spirituală* şi de *idee metafizică*, pe de altă parte. Totuşi, dacă avem în vedere faptul că Noica susţinea că fiul risipitor şi fratele său constituie polii în raport de care se petrece „viaţa noastră creştină, cu triumfurile, dar mai ales cu impurităţile ei”[1], adică viaţa reală de zi cu zi, atunci s-ar părea că relaţia de conexiune logică devine problematică. Ne putem întreba: să fie atunci expresia *personaj-concept* o metaforă, o simplă figură de stil? Dacă da, atunci cum poate o metaforă să fie operaţională ca relaţie între ontologia aferentă teologiei şi ontologia propriu-zis filosofică? Ce regim logic poate avea o metaforă ca predicat? Pentru a ne lămuri, să recurgem la un exerciţiu. Fie propoziţia:

X este ca fiul *risipitor.*

Parabola biblică a fiului risipitor, implicit interpretările lui Noica la respectivul text, afirmă ceva legat de un anumit mod posibil de a fi al creştinului. Or, în situaţia reală în care cineva, creştinul X, este comparat cu imaginea biblică a fiului risipitor, atunci formula *este ca* face din expresia *fiul risipitor* un predicat. Numai că expresia *fiul risipitor* nu este un predicat precum *alb*, *înalt*, *credincios* etc., ci presupune o serie de proprietăţi ce rezultă indirect, prin interpretare, mai exact avem mai degrabă sugestii metaforice.

Cel care îl compară pe creştinul X cu fiul risipitor poate susţine cu mâna pe inimă că respectiva comparaţie exprimă un adevăr. Numai că acel creştin, numit X, există în carne şi oase, iar compararea cu fiul risipitor, un personaj biblic, pare să încalce principiul identităţii, ajungându-se la naivitate ontologică. Ieşirea din această stare ar fi

[1] Constantin Noica, *Eseuri de duminică*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2013, p. 24.

Scanned with OKEN Scanner

posibilă, consideră Paul Ricoeur, pornind de la Aristotel, respectiv de la categoriile ființei, implicit de la marii comentatori ai Stagiritului. Astfel, în prima etapă a analizei sale, el a adus argumente privind funcția de analogie a metaforei:

> „Analogia, într-adevăr, se mișcă la nivelul numelor și al predicatelor; ea este de ordin conceptual. Dar condiția sa de posibilitate se află altundeva, în însăși comunicarea ființei"[2].

De la Toma din Aquino preia și problematizează analogia ca o relație de *imitație*, ca între Dumnezeu și creaturile sale. Cu înțelesul de imitație, analogia implică *intenția* în constituirea unei experiențe de viață. Inspirat de Kant, respectiv de interpretarea sufletului în sens estetic ca „principiu însuflețitor întru spirit (Gemüt)", Ricoeur ajunge la concluzia că imaginația „constrânge gândirea conceptuală să *gândească mai mult*". Așa se ajunge la conceptul de *metaforă vie*:

> „Metafora este vie – afirmă el – prin aceea că înscrie elanul imaginației într-un «a gândi mai mult»"[3].

Mai rămâne de lămurit problema referinței. Anterior, Ricoeur a ajuns la ideea unei referințe dedublate, care „arată că tensiunea caracteristică enunțării metaforice este purtată în ultimă instanță de către copula *este*", adică „ființa nu putea să figureze aici decât ca o copulă de afirmare, ca ființă-apofantică. Oricum, distincția dintre sensul relațional și sensul existențial, în însăși inima ființei-copulă, era indiciul unei reluări, posibile prin discursul speculativ, a dialecticii ființei care-și are marca apofantică în paradoxul copulei *este*".

> „Dar cum va răspunde discursul speculativ asupra ființei paradoxului copulei, acelui este/nu este apofantic?"

Răspunsul este sugerat de Aristotel, și anume de „o enigmatică observație" privind interpretarea „ființei-ca", expresie cu înțelesul de „a așeza sub ochi" sau „a semnifica lucrurile în act". Cu alte cuvinte, Aristotel sugerează „cheia explicitării ontologice a referinței într-o reluare speculativă a semnificațiilor ființei"[4], respectiv extinderea polisemiei acestei categorii. Așa se ajunge la ideea referinței metaforice ca loc de intersecție între poetică și ontologie, dar și între teologie și filosofie. Este locul în care este generată realitatea, locul în care metafora dă viață gândirii speculative în reconstrucția lumii. Așadar, Paul Ricoeur susține că metafora ca analogie „semnifică lucrurile în act", adică în acțiune. În acest sens, el interpretează Logosul din prologul Evangheliei după Ioan ca acțiune, respectiv propoziția „La început a fost Cuvântul" devine „La început a fost acțiunea". Interpretarea aceasta este similară cu cea a lui Noica privind înțelegerea începutului de lume. În limba română, „rostire este singurul termen care poate reda logos-ul grec, acest *princeps* al gândirii". Totodată, acest cuvânt – rostirea –

---

[2] Paul Ricoeur, *Metafora vie*, București, Editura Univers, 1984, p. 424.
[3] *Ibidem*, pp. 468–469.
[4] *Ibidem*, p. 474.

Scanned with OKEN Scanner

„ar putea acoperi o bună parte din echivocul fecund al lui logos: de la *flatus vocis* până la rostul ultim al lumii"[5].

Revenind la Paul Ricoeur, la întrebările sale privind semnificaţia expresiei „a semnifica lucrurile în act", reţinem că aceasta

> „înseamnă a vedea la modul unei opere de artă, a unei producţii tehnice? Realitatea s-ar ivi atunci sub ochii noştri ca un vast artificiu pe care l-ar zămisli o voinţă artistică, voinţă «ce nu ar întâlni niciun obstacol exterior», aşa cum se arată în Metafizica, Θ, 7?"[6]

Îndoiala lui Ricoeur este dată de riscul căderii în antropomorfism. Evitarea unor erori presupune valorificarea unei idei a lui Heidegger din ultima fază a filosofiei sale, adică de a pune „gândirea speculativă în rezonanţă cu spunerea poetului", idee care este similară cu „căutarea lui Aristotel cu privire la accepţiile multiple ale fiinţei"[7]. În acest sens, este vorba de o metaforă cu tensiune filosofică, *analogia fiinţei*, care este distinctă de metafora poetică. Folosind gândirea speculativă, filosoful ajunge să valorifice resursele metaforice ale limbii, chiar să găsească acolo un „cuvânt-cheie" care să-i devină un fel de principiu arhimedic în raport de care să mişte lumea şi să o reconstruiască.

În acelaşi spirit, al valorificării resurselor metaforice ale limbii, a procedat şi Sf. Vasile cel Mare pentru teologie. Pentru el, categoria frumosului are o dublă referinţă, biblică şi filosofică, ceea ce-i oferă valenţe deosebite în înţelegerea creaţiei divine aşa cum este descrisă în cartea *Genezei*. Din interpretarea textului biblic reiese că, spre a fi înţeles, Dumnezeu poate fi comparat cu un sculptor, iar „lumea este o operă de artă, pusă înaintea tuturor spre a fi privită şi contemplată"[8]. Ideea lumii ca operă de artă se va regăsi ulterior în cultul icoanelor, cult justificat cu argumente biblice şi filosofice de Sf. Ioan Damaschin, şi anume relativ la întruparea Logosului, adică:

> „s-a înfăţişat în icoană chipul Lui spre a ne aduce aminte de El şi spre a căpăta învăţătură noi, care n-am fost de faţă atunci, pentru că fără să fi văzut, dar auzind şi crezând, să avem parte de fericirea Domnului"[9].

Iar prima icoană propriu-zisă este un miracol, asemenea creaţiei lumii.

Aşadar, în calitate de predicat, o autentică metaforă filosofică, întemeiată pe analogia fiinţei, exprimă adevărul. Ţinând seamă de aceste aspect, pe firul cronologic al operelor lui Noica avem următoarele situaţii în care sunt implicate cele două personaje biblice, adică fiul risipitor şi fratele său:

(i) Cuprinşi într-o relaţie de contrarietate. Revenind la Constantin Noica, la eseul *Fiul risipitor şi fratele său*, nu-i greu să constatăm că el nu judecă moralitatea

---

[5] Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*, în *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1987, p. 20.

[6] Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 477–478.

[7] *Ibidem*, p. 479.

[8] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la hexaemeron*, în *Scrieri*, Partea întâia, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986, p. 78.

[9] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Bucureşti, Editura Scripta, 1993, p. 177.

Scanned with OKEN Scanner

opțiunilor celor doi frați, nici nu speculează asupra unor principii normative specifice teologiei creștine. El, filosoful, refuză să fie pedagogul care dă lecții despre ce este *bine* sau ce este *rău* să facă sau să nu facă un creștin. Pe scurt, nu găsim aici semințele unei posibile etici pe care, de altfel, n-a scris-o. Totuși, cele două personaje constituie un referențial al vieții creștine. Dar cum?

Noica propune spre reflecție un paradox, care nu se regăsește în interpretările teologice. Ne spune:

> „Fiul risipitor greșește pentru că *ignoră*. Nu cunoaște încă pe Dumnezeu și, într-un sens, se ignoră și pe sine. Pleacă în lume ca să se caute. Ca să-L caute. Va păcătui mult? [...] Tot păcatul lui de rătăcitor prin lume ține de neștiință, adică de nevinovăție. De aceea tatăl îl iartă. Și cine știe dacă Dumnezeu nu-l mântuie?"

Spre deosebire de acesta, susține Noica,

> „Fratele fiului risipitor greșește pentru că știe. Cunoaște pe Dumnezeu și se cunoaște pe sine. Trăiește după poruncă; de i se va porunci mult, se va supune mult. [...] De aceea tatăl nu-l răsplătește. Și cine știe dacă Dumnezeu îl mântuie?"[10]

Evident, Noica șochează nu numai prin eludarea problematicii etice, respectiv a polarizării axiologice în valori și non-valori, cât mai ales printr-o afirmație fără echivoc:

> „Nici unul n-are dreptate și nici unul nu e bun".

Și, corelativ acesteia, filosoful ne pune pe gânduri susținând contrariul:

> „E o întreagă lume în fiul risipitor și fratele său. Și e atât de plină viața din ei, încât nici unul nu poate fi judecat etic"[11].

Filosoful se joacă aici cu noi, cum probabil o făcea Socrate cu atenienii când discuta în contradictoriu cu ei, nu pentru a le schimba părerile, ci pentru a ajunge la adevăr. Și care ar fi adevărul? Dacă fiul risipitor și fratele său sunt expresia unor limite între care se petrece „viața noastră creștină, cu triumfurile, dar mai ales cu impuritățile ei", nu cumva avem aici proiecția logică a unei antinomii axiologice particularizată la universul creștin? Numai că Noica neagă condiția de model valoric al ambilor frați, pe de o parte, și, totodată, necesitatea de a-i supune judecății etice, pe de altă parte. Intuitiv, de aici decurge că imperativele (functorii) „trebuie" (X trebuie să fie ca fiul risipitor) și „nu trebuie" (X nu trebuie să fie ca fratele fiului risipitor), specifice judecăților axiologice trebuie înlocuiți cu functorii existențiali ai enunțurilor cognitive, adică „este", respectiv „sunt", și „nu este", respectiv „nu sunt". Operând acest transfer ar însemna că la o limită a vieții creștine am avea o stare exprimabilă prin enunțul (judecata):

Toți creștinii sunt ca fiul risipitor,

iar la cealaltă limită, contrară, a cărei stare specifică își are expresia în ceea ce reprezintă fratele fiului risipitor, avem:

---

[10] Constantin Noica, *op. cit.*, pp. 24–25.
[11] *Ibidem*, pp. 25–26.

Scanned with OKEN Scanner

Toți creștinii sunt ca fratele fiului risipitor,

sau

Niciun creștin nu este ca fiul risipitor.

Avem aici opoziția propozițiilor categorice, mai precis avem o propoziție universal afirmativă de forma *Toți S sunt P* și contrara acesteia, adică o propoziție universal negativă – *Niciun S nu este P*. În ambele, rol de predicat joacă *fiul risipitor* sau *fratele fiului risipitor*, cu toate semnificațiile implicate în interpretările teologice și filosofice. Dacă una dintre cele două propoziții (judecăți) este adevărată, cealaltă ar trebui să fie falsă. Numai că nu știm care dintre ele este adevărată și care falsă, dar știm încă de acum 1500 de ani, de la Boethius, că pot fi ambele false.

Cred că speculațiile lui Constantin Noica din eseul *Fiul risipitor și fratele său* se întemeiază pe logica simplă a propozițiilor categorice universale, care ne impune să nu absolutizăm, mai cu seamă când am putea genera o falsă înțelegere a condiției umane.

(ii) Ipostaze ale spiritului hegelian. În aventura sa prin lume, spiritul se descoperă pe sine în omul cu o conștiință morală. Este omul idealismului german care își legitimează condiția sa în lume prin trei postulate, adică: 1. „al armoniei dintre moralitate și natură, ca scop al lumii"; 2. „armonia cu natura ca scop al conștiinței de sine"; 3. „un Dumnezeu moral, care să știe de unitatea dintre legea morală și actele felurite ale vieții și să garanteze că acordul e posibil". În condițiile în care garanția este dată de Dumnezeu, iar El „poate face dreptate oricui, chiar și celui rău", atunci omul virtuos își pune întrebări: „există ori nu există conștiință morală desăvârșită? există ea cu adevărat, ori doar pentru alții?"[12].

Când lumea morală începe să se clatine intră pe scena istoriei fratele fiului risipitor, care ar fi o expresie a burghezului ce „făptuia conștient și avea deplina măsură a faptei sale". Acest frate-burghez, în mintea căruia încolțiseră ideile aferente unui comportament egocentric, se considera tipul ideal de om, astfel încât era încredințat că poate judeca valoarea celorlalți în raport cu sine. Prin urmare, în momentul întoarcerii celui ce își risipise tinerețea în tot felul de aventuri, el „vede pe fiul risipitor răsplătit și virtutea nesocotită" și astfel i se zdruncină credința că „virtuosul are efectiv dreptul la fericire pământească". Mai înțelesese că ar trebui să ascundă o serie de lucruri făptuite:

> „Așa cum pe plan material burghezia se angaja într-o acumulare de bunuri care nu-și știe măsura, ducând la demonia câștigului pentru câștig, tipul ei moral reprezentativ, fratele nu știa nici el de vreo împlinire".

Fratele fiului risipitor intră – ne asigură Noica – într-o „*stare intermediară*, infinit prelungită", amânându-se „împlinirea morală". În această stare intermediară „acumularea materială n-are scop, activitatea morală n-are capăt, faci binele pentru bine, după cum câștigi pentru a câștiga și faci artă pentru artă". Fratele fiului risipitor înțelege că n-are

[12] Constantin Noica, *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel*, București, Editura Cartea Românească, 1980, pp. 212–213.

Scanned with OKEN Scanner

dreptul să se plângă, întrucât „în zonele intermediare, unde nu e nici vină clară, nici merit clar, totul e cu putință"[13]. În consecință, lepădându-se de toate referințele postulate de Kant privindu-l pe omul ideal, nu-i rămâne decât retragerea în sine.

În zonele intermediare omul nu mai are incertitudini. Relativ la această situație se pun întrebări legate de existența divinității și relația om–divinitate. Numai că aceste gânduri nu trimit „la lume și Dumnezeul bisericii, ci te îngroapă mai mult în tine, unde e și *puținătate, și plinătate*". De aici decurge și dezbaterea formală cu implicații paradoxale „la care a sfârșit fratele risipitorului". Interesantă este concluzia lui Noica privindu-i pe cei doi frați, respectiv ambii au mizat doar pe ceva personal, astfel că „vina fiului e și a fratelui, ba încă mai rău, căci e dublată de ipocrizie"[14].

Frații din parabola biblică par să dea seamă de condiția omului modern. Această ipostază impune spre reflecție o problemă spinoasă, aceea a recunoașterii răului în lume:

> „Răul – din tine, din celălalt, din lume – trebuie înțeles și iertat, dar fratele risipitorului nu înțelege și nu iartă. Poate că fiul risipitor singur, prin fapta sa se deschide către înțelegere și iertare. Dar nu singur, ci tocmai ca urmare a felului cum îl întâmpină fratele".

Așadar, nu-l poți înțelege pe fiul risipitor decât ținând seamă de judecata fratelui, iar astfel judecata devine ea însăși o faptă care-i leagă pe unul de celălalt. Numai că în judecata sa, fratele ignoră substratul moral adevărat a ceea ce a făptuit fiul risipitor, căutând în schimb intenții ascunse și mobiluri egoiste:

> „Atunci – afirmă Noica – judecata morală e josnică, iar în josnicie, adică în rău, regăsește unitatea cu cel activ..."[15].

Unitatea ce se constituie între cei doi frați, dincolo de unitatea de sânge, este una paradoxală.

Ce vrea să spună Noica, interpretând filosofia lui Hegel, cu aceste ipostazieri ale spiritului în istoria modernă, în substanța omului lumii burgheze? Cum să înțelegem „unitatea negativă" dintre fiul risipitor și fratele său? De ce Noica ne spune că deși sunt în contradicție, viața lor se condiționează reciproc?

Răspunsul vine sub forma inedită și cvasi-biblică a „iertărilor", adică:

> „în prelungirea viziunii lui Hegel: demonia noastră de un veac și jumătate vine să ceară iertare judecății morale. – Iertați-ne că am pus pe lume atâtea mijloace de distrugere, spun oamenii de știință. – Iertați-ne că am vroit să eliberăm omul și mai rău l-am oprimat, spun vizionarii politici".

Și omul de știință (risipitorul), și omul politic (fratele lui) se cred îndreptățiți să gândească și să acționeze în conformitate cu propriile valori, astfel că își caută „legitimarea prin acordul cu o judecată morală, ce e la fel de vinovată ca ei dacă nu le vede îndreptățirea"[16].

---

[13] *Ibidem*, pp. 214–216.
[14] *Ibidem*, p. 220.
[15] *Ibidem*, p. 221.
[16] *Ibidem*, p. 222.

Scanned with OKEN Scanner

De ce „iertări"? Fratele-burghez este stăpânit de demonia câştigului, iar fiul risipitor este stăpânit de dorinţa de a cunoaşte, experimenta, de a crea, crezând că astfel se desăvârşeşte pe sine. Numai că aventura sa costă, iar fratele-burghez vede oportunitatea unor noi surse de câştig investind tocmai în cercetările risipitorului. Fiecare se crede îndreptăţit să-şi împlinească idealul mizând pe ajutorul celuilalt. Îndreptăţirea fiecăruia rezultă şi din regimul logic al judecăţii morale. De exemplu, dacă notăm cu *x* faptele risipitorului sau judecata fratelui rezultă că apartenenţa acestora la o clasă de valori poate fi consemnată prin propoziţii de forma:

$$x \in V^{+} \text{ sau } x \in V^{-}$$

Numai că în cazul valorilor relaţia de apartenenţă nu este controlată de legi imuabile, aşa cum sunt cele din natură. Cel ce judecă (s) îşi poate schimba atitudinea în decursul timpului (t) şi, deci, trebuie să includem în formulă atât subiectul, cât şi factorul timp. Prin urmare, formulele:

$$x \in V^{+} \text{ şi } x \in V^{-}$$

vor fi completate, devenind:

$$(x \in V^{+})st \text{ sau } (x \in V^{-})\ st.$$

Dar nici aceste formule nu sunt axiome, dacă ţinem seamă de variabilitatea lui (s) şi a momentului (t). Cât de actual este Aristotel?! În *Topica*, el admite în construcţia unui raţionament, pe lângă *premise adevărate*, şi *premise probabile*, care „sunt acceptate sau de toţi, sau de majoritate, sau de cei înţelepţi, iar dintre cei înţelepţi, sau de toţi, sau de majoritate, sau de cei mai de seamă"[17]. De aici şi compromisul sub forma acelei „unităţi negative" între fiul risipitor şi fratele său.

(iii) Două maladii ontice şi formula lor. I se întâmplă omului să fie cuprins la câte un ceas al vieţii sale de unele boli rare, iar uneori acestea devin pandemii, cuprinzând popoare pe durate istorice. Sunt maladii ale spiritului, care scot în evidenţă precaritatea fiinţei umane. În substratul lor se regăseşte subtilitatea dialectică a relaţiilor dintre individual, determinaţii şi general, în fapt la acest nivel operează o inedită logică a creaţiei. Sunt şase maladii spirituale care „pot duce la şase mari tipuri de afirmare umană". Relativ la modul în care acestea se manifestă, Noica crede că:

> „s-ar putea vorbi de şase *vârste* ale omului, aşa cum s-ar putea vorbi de şase *obiecte* de iubire ale lui; există şase feluri de *a crea* şi deopotrivă, s-ar spune, şase feluri de a construi *sisteme filosofice*; există şase tipuri de *culturi*, şase de *libertate*, sunt şase *experienţe istorice*, aşa cum sunt tot atâtea *sensuri tragice*, şase *hazarduri* cu necesităţi corespunzătoare, şase înţelesuri ale *infinităţii* şi tot şase ale *neantului*"[18].

Printre cei ce poartă semnele evidente ale maladiilor spiritului sunt şi fraţii din parabola fiului risipitor, ei devenind astfel cazuri exemplare în raport de care se pot

---

[17] Aristotel, „Topica", în *Organon*, vol. IV, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1963, p. 5 (I, 1, 100b).
[18] Constantin Noica, *Şase maladii ale spiritului contemporan*, Bucureşti, Editura Univers, 1978, p. 30.

Scanned with OKEN Scanner

identifica alți „bolnavi" ai omenirii. *Catholita*, maladia ce produce o acută suferință celui care „i-ar trebui alt general, unul singur, pe măsura sa individuală"[19], a afectat profund ființa tânărului fiu risipitor. În libertatea sa, căutându-se pe sine, „și-a purtat maladia peste tot în lume, și acum se întoarce să sufere mai departe, dar sub alintarea părintească, măcar. Totuși nici lui, nici fratelui, care suferă de altă maladie, tatăl (generalitatea familiei) nu le va putea da mai mult decât alintarea"[20]. Cu fiul risipitor, istoria devine istorisire, devine adevărata paradigmă a primei forme de manifestare a *catholitei*, respectiv pentru viața morală a individului uman.

Fratele fiului risipitor suferă de *todetită*, de carența individualului, ceea ce presupune că se identifică în lege:

> „Stăpân fiind pe sensurile generale, pe legea familiei și a cetății, el și-a simțit tot timpul, față de celălalt, superioritatea de a face în același timp ce trebuie și ce-i place, căci își găsea satisfacția tocmai în împlinirea datoriei, adică în subordonarea a tot ce face la general"[21].

La întoarcerea fiului, izbucnește de fapt *todetita*, adică suferă întrucât nu poate admite excepții de la lege, de la ordinea dată de tradiție. Idealul moral al fratelui cade sub întrebări chinuitoare, mai ales legate de problema relației dintre faptă și răsplată.

Forma eseistică, expresivă și colocvială, este înlocuită în *Scrisori despre logica lui Hermes* cu o formă academică susținută cu subtile și necesare argumente, așa cum cere un demers filosofic sau, mai precis, logica hermeneutică. Aici pitorestile denumiri ale maladiilor spiritului au devenit formule. Astfel, conotațiile culturale ale *catholitei* pot fi exemplificări ale *determinantei*, în „care individualul își dă sau capătă determinații (I–D), în timp ce generalul nu este obținut, dar e căutat"[22]. Absent fiind, generalul este căutat de individual dându-și determinații în baza principiului că partea dă seamă de întreg. Altfel spus, legea corespondenței arată că „infinitatea determinațiilor individualului se convertește, sau nu, în infinitatea determinațiilor generalului, așadar «se închide» în general spre a se deschide organizat prin el". Conversiunea este numită de Noica *anastrofie*, fiind „conversiunea urcătoare, spre ordine", iar „nereușita ei duce la *catastrofa* logică în care poate cădea realul și omul". Cu *anastrofia,* „generalul, care era cu adevărat mediu extern pentru individual, iar nu un simplu termen extern căutat, devine acum mediu intern". Sub aspect logic, această conversiune ca procedeu arată „felul cum o formație precară devine saturată"[23].

Todetita se regăsește în procesualitatea logică a *generalizantei*, în „care determinațiile sunt prinse într-un general și tind să obțină și să coboare la un individual potrivit". Și în acest caz se petrece „corespondența între două mulțimi și procesul de includere a uneia în alta, în speță a generalului în individual". Filosofia speculativă a

---

[19] *Ibidem*, p. 32.
[20] *Ibidem*, p. 41.
[21] *Ibidem*, p. 64.
[22] Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Cartea Românească, 1986, p. 97.
[23] *Ibidem*, pp. 102–103.

Scanned with OKEN Scanner

încercat începând cu Heraclit să rezolve chestiunea, şi anume problema lui Unu multiplu, a distribuirii Unului „fără să se dividă, într-o multiplicitate de realităţi individuale"[24].

Din perspectiva logicii lui Hermes, susţine Noica, importantă este propunerea unei teme. Formal, avem trei tipuri de propuneri: determinaţii, realităţi individuale şi generaluri. Schema logică care controlează acest proces este cercul iniţiat de o temă propusă ca posibilă şi desăvârşit cu tema înţeleasă ca fiind reală, adică avem o înlănţuire adeveritoare numită *synalethism*. În această accepţiune, prin parabola biblică ni se propun, cu fiul şi cu fratele său, teme de reflecţie. Aşa trec cele două personaje din ordinea credinţei în ordinea gândirii, convertindu-se în concepte şi formule, fiul risipitor regăsindu-se în prima variantă a *synalethismului determinaţiilor* (cuplarea D–I), iar fratele, în *synalethismul generalului* (cuplarea G–I).

Morala: În tactul tranzitiv al *synalethismului*, omul îşi confirmă prin calcul credinţa în ceea ce poate fi, regândindu-şi drumul cu riscurile sale şi cu rostul său în lume.

[24] *Ibidem*, pp. 107–109.

Scanned with OKEN Scanner

DESPRE ISPITĂ ŞI LOGOS

IONEL BUŞE

Două vulgate, cel puţin, stau la pândă în interpretarea operei lui C. Noica: 1. vulgata apologetului fără idei, care cu inerţia sa autosuficientă îl anexează pe filosof unui naţionalism gregar şi te înjură de mamă dacă pui la îndoială ceva din blazonul ei patriotard, şi 2. vulgata ideii fără gând, cu care poţi demonstra orice. De prima te mai poţi apăra, trăgând măcar o înjurătură pe româneşte, vorba filosofului: „Mama ei de netrebnicie românească!", dar ce faci cu cealaltă? Logicul poate fi *dracul gol*, adică de o viclenie fără seamăn, iar dacă mai e şi „politic corect"!... Vom încerca în cele ce urmează să le ignorăm pe amândouă.

Şi nu ne duce pe noi în ispită? Dar de ce să nu ne duci în ispită la acest Banchet noician? Cât de dragi îi erau ispitele lui Noica! Pentru că – vrem, nu vrem – suntem întru ispitire de la Marea aventură a omului. Iar dacă Şarpele e Tatăl Cel Adevărat, cum îl prezintă gnoza, cu atât mai mult... În acest caz, Noica ar cădea şi el în „păcatul" gnozei, cu ale lui ispitiri... De altfel, o spune explicit cu referire la cunoscutul îndemn creştin „Să te fereşti de ispită": „E aproape singurul înţeles de care mai ştim astăzi – şi este o ofensă adusă cuvântului ispitire"[1].

Să nu-l suspectăm totuşi pe Noica de gnosticism. Să lăsăm teologia şi gnozele cu închiderile lor şi să iscodim şi noi gândul filosofului. El spune doar că simpla „Să ne ferim de ispită", prin sărăcia ei, este o ofensă. „Şi nu ne duce pe noi în ispită", spune omul cuminte din noi. Adică nu ne pune la *cercare*. Suntem prea slabi şi nu rezistăm Diavolului. Trimite-ne pe Sfântul Gheorghe! El are armăsar şi suliţă şi ştie cum să-i facă de petrecanie. Cu răul trebuie să te confrunţi. Nu oricine însă are putinţa confruntării. Sfântul Gheorghe are arme şi scut, ca zeiţa Atena. Poate şi înţelepciune. Dar dacă ispitirea e dincolo de bine şi de rău? Dacă e eros universal, cum spune Noica, poţi să lupţi împotriva ei? Poţi să lupţi cu ispita, ca părintele Serghei din nuvela lui Tolstoi, care-şi taie degetul pentru a o îndepărta prin durere pe tânăra şi seducătoarea femeie goală? Atunci, însă, cum mai apare iscodirea şi iscusirea dacă te sustragi ispitei prin stăpânirea de sine până la mutilare?

Ispitind-o pe Eva, Şarpele îl curtează, de fapt, pe Adam. E de la Eva la Adam, nu invers. E o însămânţare *à rebours*, a *Logos*-ului cu mărul Evei. Adam poartă în pântecul gândului său nenăscut încă suflarea fierbinte a primei femei, ispita. „Ispita nu e numai un demers dinăuntru ... ci este şi o atracţie dinafară. Cu ispita, lumea reală

---

[1] Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1987, p. 223.

* Universitatea din Craiova

Scanned with OKEN Scanner

este, nemaitrebuind să fie inventată"[2]. Poate numai aşa *Logos*-ul devine creator, prin *logos*-ul *spermaticos* al şarpelui mijlocit de atracţia senzuală a Evei.

Ispitirea ca negare a stăpânirii de sine are un caracter recesiv, ar spune M. Florian. E Mefistofel din *Faust*, cel care-l vede, din când în când, pe Bătrân. E fermentul trimis de Tată de care are nevoie cunoaşterea şi creaţia. Posibilitatea ivirii negaţiei e creatoare, veţi spune? În mod paradoxal, da, pentru că oferă prin ispitire şansa confruntării. Războiul, în sensul heraclitian, e Tatăl tuturor lucrurilor. Aici nu avem de a face cu o simplă construcţie teologală. În gândirea populară românească, amintită de Noica, problema nu e „să nu existe dracul", ci să nu existe *dracul gol*. În unele legende româneşti cu rădăcini bogomilice, Dumnezeu face lumea cu ajutorul Diavolului. „Cu dracul lumea are ce face, dacă ştie să-l pună la treabă. De altfel, dracul e meşter mare şi are meritul, într-o lume pornită pe lenevire, că e plin de ambiţii"[3].

Fermentul Mefistofel este „imoral" poate doar într-un sens, al inacţiunii gândirii. Or, gândirea acţionează pe măsură ce gândeşte, cum ar spune Heidegger. Acest lucru se întâmplă în ontologia lui „nu m-ai fi căutat dacă nu m-ai fi găsit". E rostul ei. „Răul", în sens onto-logic, e aici negaţia, nu neantul distrugerii. Contradicţia ne face productivi. Ne scoate din pasivitatea vegetală a existenţei, a „devenirii întru devenire".

> „Sunt, aşadar, puteri multe în drac, după folclorul nostru. Sunt chiar atât de multe, încât ele nu mai ajung să fie în slujba omului şi a vieţii, iar atunci puterile rămân libere, dracul e gol. În clipa aceea, abia, dracul devine îndoielnic omului"[4].

Ce s-ar fi întâmplat dacă ţăranul din poveste, care s-a trezit cu dracul în ogradă, nu l-ar fi pus să-i are ogorul? Dracul poate ar fi înnebunit şi-ar fi distrus totul. Şi totuşi, cele mai mari lucruri se fac cu un dram de nebunie. Cu *dracul gol*? Napoleon a fost real. Napoleon a fost demonic, ne spune Noica, referindu-se la Faust II şi la Mefistofel, cu ale lui isprăvi „imposibile" care devin reale. Şi aici filosoful aminteşte despre puterile lui „ba" românesc şi de opoziţiile lui creatoare. Nu se poate, ba se poate, „tot ce e posibil are drept să bată la porţile realului..."[5]. Chiar imposibilul, spune Noica. Aici e marea întrebare: Ce se ascunde în libertatea apariţiei imposibilului-posibil? În libertatea goetheeană a *dracului gol*?

Goethe atinge limitele absolute ale creaţiei faustice şi demoniei mefistofelice. Faust „e cartea celei mai *incomensurabile* – după vorba lui Goethe către Eckermann – reuşite, dar tocmai de aceea e cartea gândului care şi-a ieşit din ţâţâni. Şi Faust II ar fi construcţia dracului gol, dacă veacul XX n-ar trăi-o şi n-ar umaniza-o; dacă veacul acesta nu i-ar pune ferestre şi uşi"[6] – apropo de o legendă veche românească, citată de Noica, în care dracul e un mare constructor, dar unul strâmb, care face casa, dar fără uşi şi ferestre.

---

[2] *Ibidem*, p. 225.
[3] *Ibidem*, p. 157.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 160.
[6] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

În focul ispitirii ne construim ideea și din puterea gândului implicit. Ispita vine pe lume cu gândul ei cu tot, spune Noica. Cu gândul acela care e un fel de inconștient al ei. Și, pe această cale a ispitirii-iscusire, dă Noica de *ființă* și de devenirea întru *ființă*, cu iscodirile limbii române. E calea limbii „casă a *ființei*". Noica e un ispititor, un iscoditor și, în final, un iscusitor. Sunt cele trei niveluri ale propriei creații răsărite din temeiurile limbii. Lăsat să fie ispitit, el merge, ca Socrate, de la om la om, să iscodească: Care e calea? Spre deosebire de Faust, el nu primește un *Logos* gata făcut. Pentru că nu e în condiția luciferică de a primi. Nu dobândește o știință demonică (în sensul dominației lumii), bogății, onoruri, ca Faust, poate doar o simplă Margaretă a unui destin individual. Pentru că e doar un individual, care pe o treaptă a existenței sale devine conștient de devenirea iscusirii românești, ce se dovedește a avea o relație magică cu ființa.

Nici abstracția teologică a moralei Tatălui, nici dualismul gnostic nu caută filosoful. Numai limba cu ispitiri, iscodiri și iscusiri. Nu interesează dacă alte limbi au mai multe sau mai puține tentații decât arborele românesc al ispitirii. În orice caz, se pare că „tentation" cel francez e mai sărac. Cu cât ne modernizăm (post-modernizăm azi) și ne globalizăm, cu atât mai mult sărăcim cuvintele prin tehnicism și logicism. Cum spune Noica, făpturile logice n-au ispite, cum are gândul, acel inconștient al ideii. Aici e demonia? Ispitirea e Erosul însămânțător de *Logos*? Abstracția iubirii Tatălui este înlocuită cu concretul ispitirii Șarpelui, a pământului, a cărnii, a materiei, dar numai cu promisiunea *Logos*-ului. Năzdrăvănia omului este de a se lăsa sedus de ispitire întru obținerea *Logos*-ului. „Naivitatea Vicleanului este de a crede că poate amăgi pe om trezindu-i ispitele rațiunii – cum se întâmplă în Faust II –, când, în realitate, el îl înalță astfel pe om, îi dă răspunderi și sensuri"[7]. Iar aici, ispita interioară-exterioară, femeia (în fond, o prelungire umană a bărbatului), are rol dominant. Asociată cu dracul în cultura populară românească, natura femeii „nu are întotdeauna un contur uman definit", e un fel de „natură generală" întruchipată în ins, ca și diavolul, spune Noica. În întreaga istorie, diavolul a însoțit femeia, și, în acest fel, pe om, cultura și civilizația lui. Astfel, pecetea istoriei poartă amprenta femeii. „Și de altfel ar fi de la sine înțeles, după legendă, ca istoria să revină femeii: dacă femeia nu asculta de diavol, perechea rămânea în paradis și nu exista istorie"[8], și cu aceasta nici Eros și nici ispitire n-ar fi fost, în consecință nici calea către *Logos*.

Atunci, mai poate fi considerat romanul *Ispitirea Sfântului Anton* al lui Flaubert o blasfemie? Sau *Ispitirea Sfântului Anton* a pictorului Félicien Rops? Depinde cum te așezi. Dacă te lași sedus de ispită cu gândul ei cu tot, ai șansa să ajungi la iscusire, la *Logos*-ul concret al firii. Dacă nu, rămâi la simpla plăcere a cărnii sau te stăpânești ca Sfântul Anton. *Eros* și *Logos* sunt aici elementele contrare ale unei antinomii transfigurate. Să nu uităm că acest sfârșit de secol al lui Nietzsche vine cu răsturnarea valorilor, cu decadentismul, cu Freud, cu demitizarea rațiunii pure.

[7] *Ibidem*, p. 167.
[8] *Ibidem*, p. 180.

Scanned with OKEN Scanner

Lucrarea lui Rops nu e o blasfemie, cum de altfel o şi spune într-o scrisoare către un prieten: „Lorsque Goya fait enlever le Saint-Sacrement par Lucifer, il n'a pas plus d'idées antireligieuses que moi…”[9]. E o viziune uşor comică a unei lumi care marchează contradicţia ei fundamentală: conflictul dintre *eros* şi *logos* în declinul Occidentului. Erosul nu e nici măcar sublimat. Anticipă Rops pe Freud? Psihanalistul o numeşte, de altfel, reîntoarcerea refulatului. *Logos*-ul întruchipat de Iisus golit de viaţă este scos de pe cruce, considerat o abstracţie a lui Thanatos. Nu un Iisus mort înconjurat de cranii, ci unul viu, purtător de *eros*, cere Rops. Satana cu mantia roşie de călugăr-claun e o negaţie materială, carnală, vie. El ia chiar trăsăturile pictorului (un ispititor-ispitit) ce stă în dosul crucii fals răstignitei tinere, simbol al *eros-thanatos*-ului într-o *coincidentia oppositorum*. Satana pare mai curând un demon păstrător al elementelor vieţii ce-l pune pe refulat în lumină. Poate că e lumina părului păcătoasei şi seducătoarei Maria-Magdalena (asemănător bărbii Sfântului Anton!), însă scoaterea din ascundere a refulatului poate fi şi un semn de echilibru mental, de „împăcare” dintre Eros şi Thanatos. Visul erotic al Sfântului Anton vrea să înlăture abstracta stăpânire de sine, care nu face altceva decât să adâncească nebunia ascetică purtătoare şi comemoratoare de moarte.

Visul îi arată calea împăcării. Un Sfânt Anton viu s-ar fi lăsat sedus de ispită ca eros universal şi nu şi-ar reprima fantezia prin lectura unei *De Continentia* Iosif sau *De Continentia* Augustin. Această pictură decadentistă este o critică anticlericală. Noica nu este decadentist, dar este un subversiv, unul constructiv. El spune „să ne duci în ispită” şi dă de cuvânt în bogatele lui forme uitate, nu rămâne la simpla şi ofensatoarea expresie „Să te fereşti de ispită”. Numai cel slab îl imploră pe Dumnezeu să nu-i trimită ispita sau să-l ferească de ea. Omului puternic, Dumnezeu îi dă graţia încercării, a confruntării cu ispita, a mântuirii cu ea cu tot.

Sfântul îl iubeşte în mod abstract pe Dumnezeu, prin stăpânire de sine sau prin castrare, spre a deveni acel Adam dinainte de cădere. El nu se foloseşte de ce i-a dat Dumnezeu pentru lumea asta: ispita şi inteligenţa. El se mântuie individual, static, fără lume, în afara devenirii. Modelul său nu este unul creator. Pentru a fi creator nu ai nevoie de castrare, dimpotrivă. Ispita e în afară, dar e şi înăuntru. Iar înăuntru e purtătoarea gândului inconştient al ispitei. Or, autocastrarea este automutilare şi duce la castrarea însăşi a gândului ispitei şi, în final, a posibilităţii ei iscoditoare şi iscusitoare de *fiinţă*. În felul acesta scoate Noica ispita din închiderea castrării teologice, dându-i o şansă întru universal. Nu poţi intra în sămânţa lucrurilor fără ispitirea vieţii. Nu poţi porni *întru fiinţă*, fără ispitirea concretului devenirii ca *eros* universal. Nu poţi cunoaşte înainte de a iubi. Ca să iubeşti, trebuie să te supui mai întâi ispitirii. Gânditorul doreşte paradisul cu lume cu tot. În felul acesta, el devine unul din mesagerii devenirii *întru* fiinţă.

Eternul feminin ne înalţă în tării, încheie Goethe Faust II. După mai bine de o sută de ani, Simone de Beauvoir, autoarea celebrului *Le Deuxième sexe*, considera „eternul feminin” un mit patriarhal care a pus femeia într-o situaţie umilitoare. Aşa s-au aprins focu-

[9] Félicien Rops, *apud* Sophie Coinderue, *L'érotisme et la mort: la femme fatale (mouvement décadent)*, https://coinderue.wordpress.com/2013/11/27/lerotisme-et-la-mort-la-femme-fatale-mouvement-decadent/.

Scanned with OKEN Scanner

rile tuturor feminismelor. Depinde iarăși cum te așezi. Noica, departe de a fi un feminist, anunță sfârșitul istoriei vieții private, unde, în mod paradoxal, triumfa din umbră femeia.

> „De aceea, dacă până acum dracul a fost în inima femeii, care făcea și desfăcea totul, de vreun veac și ceva încoace, el s-a mutat în inima celui care, ridicându-se la treapta culturii lucide, poate fi încercat de toate ispitele gândului și faptei. Nu e interesant decât cine are pe dracul. Sau dracul e întotdeauna alături de cel cu adevărat interesant"[10].

Dar dacă numai femeia, de care s-a folosit Diavolul, prin rolul ei de mijlocitor, îl poate stăpâni pe acesta în demonia lui? Noica însuși face apel la folclorul românesc, în care femeia e mai drac decât dracul: „Meșter e dracul, dar poate să-l înșele oricând femeia". Ba chiar îl citează pe Zane: „De altminterea românul crede că nu e bine să rămână femeia fără drac într-însa"[11].

Să dispară femeia-umbră care triumfa? Dar dispariția umbrei înseamnă moarte, *dracul gol*. Femeia e mijlocitorul, terțul inclus, dintre el și om. Optimismul lui Noica pentru treapta *culturii lucide* nu exclude posibilitatea ivirii demoniei goale. Demonia rațiunii, în secolul în care a avut loc cea mai lucidă cultură, a dus la cele mai mari catastrofe umane. Dacă până atunci demonii se ascundeau prin poduri sau păduri, acum și-au făcut loc în mintea omului, o spune Jung, și-au dat un Hitler sau un Stalin într-o lume care i-a fabricat. Cine poate garanta că istoria nu se va repeta? Noica vrea să împace lumea nouă cu cea veche întru continuitatea ispitirii, demonia *culturii lucide* cu originile ei prin intermediul limbii. În acest sens, el critică pe scepticul Heidegger, care pune între paranteze lumea tehnicii pervertitoare de ispite. Într-adevăr, cum știm că binefacerile ei vor putea face față demoniei strâmbe? Cum știm că tehnica viitorului nu se va răzvrăti asupra rostului ei, asupra omului? Cum știm că dualismul creator nu va fi înlocuit de nebunia fără întoarcere a monismului *dracului gol*?

Optimismul lui Noica are, ca întotdeauna, o justificare. În această lume a naturii secunde (tehnica), ispitele pot fi altele, spune el, iar omul poate păstra prin limbă continuitatea cu sine. Din păcate însă, cum filosoful însuși constată, lumea veche nu mai există. Limbile private vechi, materne și tot ce ținea de femeie (*cea care nu avea drepturi!*) sunt pe cale să dispară. Cuvintele, de care vorbește filosoful, sunt ca și dispărute din rostirea noastră. A apărut o limbă nouă, singura, de altfel, care nu permite diversitatea, e publică, e globală, o limbă în care nu se mai distinge masculinul de feminin, omul de anti-om, dar nici viața de moarte. E neutră, monologală, și tocmai de aceea la fel de goală ca și *dracul gol*. Se poate întoarce această limbă neutră la cuvintele vechi ale limbilor spre a ajunge la „casa ființei"?

Gândul lui Noica și-a făcut însă datoria de inconștient al ideii. El e cel care arată calea. Mai departe, gânditorii nu au nicio putere. Deciziile lumii nu le aparțin, din păcate. E suficient ca *dracul gol* să intre într-un cap descreierat și să arunce cu bomba... Imperativul este ca lumea nouă să se împace cu sine. Altfel va începe eternitatea demoniei abstracte. A dracului fără ispite, dar și fără om.

---

[10] Constantin Noica, *op. cit.*, p. 181.
[11] *Ibidem*, p. 180.

Scanned with OKEN Scanner

COLABORAREA LUI CONSTANTIN NOICA LA *GLASUL PATRIEI* ŞI *TRIBUNA ROMÂNIEI*

MARIN DIACONU

Prin comunicarea de faţă revin la un moment şi la un aspect din activitatea publicistică a lui Noica din anii '60 şi '70 ai secolului trecut, ani de deplină maturitate filosofică a gânditorului.

Mă preocup de această activitate şi revin şi acum întrucât:

– întruparea activităţii prin publicaţii ţine de conţinutul real şi profund al sistemului filosofic al gânditorului;

– multe capitole sau paragrafe din cărţile editate în anii '60–'80 s-au tipărit mai întâi în seriale filosofice găzduite de publicaţii culturale;

– la Noica, chiar şi publicistica minoră este călăuzită de o implicată sau virtuală filosofie în acţiune, fie ea culturală sau politică, fie umană;

– au rămas risipite în publicaţii – din ţară îndeosebi, încă şi din străinătate – numeroase studii, eseuri, articole sau cronici filosofice. Or, cum imensa majoritate a cercetătorilor şi universitarilor noştri se documentează doar din cărţi, este necesar să le fie aduse în cărţi şi importante scrieri filosofice noiciene necunoscute de mulţi sau uitate prin reviste;

– ediţia de *Opere* ale lui Noica, proiectată şi anunţată în urmă cu trei decenii, stă cu volumul I în calculator de vreo 15 ani. Din acest, punct de vedere – au fost mai norocoşi Nae Ionescu, Mircea Vulcănescu şi Emil Cioran. Destinul de până acum al *Operei* lui Noica a fost lovit de blestemul proprietăţii burgheze... Tocmai el, cel care nu voia să aibă nici măcar o carte – fie ea şi una semnată de el însuşi – în proprietate personală;

– cu excepţia teleormăneanului Stan V. Cristea – care a înfăptuit o monumentală bibliografie, modest subintitulată *Repere biobibliografice*, nu am cunoştinţă de nicio „Ana lui Manole" care să se îndure, care să se avânte, pentru două-trei decenii, în aventura publicistică a lui Noica.

După ce am fixat, prin „câteva repere", activitatea publicistică a gânditorului-filosof, am reconstituit colaborările lui la *Gazeta literară* şi *România literară*, la *Revista de referate şi recenzii, Filosofie*... sau la publicaţii din străinătate – cu prelucrarea câtorva eseuri reprezentative –, vă invit acum să urmărim colaborarea gânditorului la *Glasul Patriei* şi *Tribuna României*.

Am optat acum pentru aceste două publicaţii – deşi nu sunt dintre cele mai importante în cultura noastră – întrucât ambele au un obiectiv comun: se adresează, în principal, românilor din străinătate. Aşadar, nu sunt reviste deosebit de importante

Scanned with OKEN Scanner

pentru conținutul teoretico-speculativ sau pentru viața filosofică românească. Și totuși, Noica a colaborat la ele.

Precizez de la început că Noica nu s-a străduit să ajungă în paginile lor, ci a fost invitat să colaboreze, și a scris, cel mai adesea, articole speciale pentru ele. El nici n-a insistat să continue a publica în ele și cu atât mai puțin a desfășura vreun serial publicistico-filosofic – așa cum a realizat cu alte publicații.

Apoi, înseși cele două publicații sunt suficient de diferite între ele – în funcție de momentul politic, ideologic și cultural în care s-au tipărit.

Cea dintâi a fost predominant politică, propagandistică. O anume mutație ideologică intervine în primăvara lui '64, după *Declarația cu privire la poziția P.M.R. în problemele mișcării comuniste și muncitorești internaționale* („Declarația din aprilie '64"). Acum și în câțiva ani următori colaborează și: Tudor Arghezi, G. Călinescu, Șerban Cioculescu, Traian Herseni, Virgil Cândea, Dan Zamfirescu, Paul Anghel ș. a.

Așadar, *Glasul Patriei* a apărut ca „program al Comitetului Român pentru Repatriere", cu sediul redacției la Berlin, între 10 decembrie 1955 și iulie 1965; din 20 iulie 1965, sediul se află în București, până în septembrie 1972, când își încetează apariția.

În aprilie 1972 se constituie Asociația „România", „așezământ obștesc pentru relațiile cu emigrația", iar în decembrie 1972 apare ca organ al asociației revista *Tribuna României* – până în decembrie 1989, când se transformă în *Curierul Românesc*. Această *Tribună*... este predominant culturală. Este condusă de Virgil Cândea, secretarul general al Asociației „România", cu redactori-șefi, succesiv: Paul Anghel (până în '74) și Petre Ghelmez (1975–1989). Dintre numeroșii colaboratori, amintesc pe: Zoe Dumitrescu-Bușulenga, Alexandru Piru, Valentin Lipatti, Constantin Ciopraga, Constantin C. Giurescu, Ștefan Pascu, Radu Beligan, Ovidiu Trăsnea, Ion Frunzetti, Marin Sorescu și mulți alții – importante personalități culturale ale socialismului[1].

La *Glasul Patriei*, Noica a colaborat cu următoarele eseuri:

– „Rândurile cuiva care n-a avut dreptate" (an X, nr. 13 (139), 20 aprilie 1965, pp. 1, 3);

– „Caietele lui Eminescu" (an XIII, nr. 11 (446), 10 aprilie 1968, p. 1);

– „Partea noastră de cer" (an XIV, nr. 1 (472), 1 ianuarie 1969, p. 2);

– „Despre natură în graiul nostru" (an XV, nr. 11 (518), 10 aprilie 1970, pp. 1, 3);

– „«Crede valurilor»" (an XV, nr. 2 (529), 20 iulie 1970, pp. 1, 2).

Așadar, primul text care i se publică lui Noica după ieșirea din închisoare (august 1964) este „Rândurile cuiva care n-a avut dreptate" (20 aprilie 1965) (deci: înainte de a fi încadrat ca cercetător la Centrul de Logică al Academiei R.S.R.). L-am preluat în

[1] Vezi colecțiile publicațiilor în Biblioteca Academiei Române: *Glasul Patriei* (1955–1972; cota: P III 28 262); *Tribuna României* (1972–1989; cota: P IV 36- 535). Pentru mai ample descrieri decât cea din textul de față, vezi: I. Hangiu, *Dicționarul presei literare românești (1790–2000)*, ediția a III-a. București, Editura Institutului Cultural Român, 2004, p. 333 și, respectiv, 701; Florin Manolescu, *Enciclopedia exilului literar românesc, 1945–1989* (...), ediția a doua, revizuită și adăugită. București, Editura Compania, 2010, pp. 360–365 și, respectiv, 695–698.

Scanned with OKEN Scanner

vol. colectiv *Simpozionul Național „Constantin Noica", ediția a X-a, „Sentimentul românesc al ființei"*, Râmnicu Vâlcea, 25–26 mai 2018, București, Editura Academiei Române, 2018, pp. 97–98, și nu-l mai comentez aci. Acum doar reamintesc ce îi semnala, ca o nemulțumire, Constantin Noica unui ofițer al Securității, în sediul instituției:

> Încă înainte de a pleca la copii, în străinătate, am explicat tovarășului din conducerea dv. că am cunoscut, imediat după ieșirea din închisoare, un tovarăș colonel, FLORESCU. Timp de 6 luni de zile, atunci, acest colonel, care era și vicepreședinte la ziarul *Glasul patriei*, s-a ținut de mine să scriu la acest ziar. Eu am spus atunci, am declarat că *Glasul patriei* nu va face servicii și că nu scriu, că nu are sens. Abia după 6 luni, după moartea lui Gh[eorghiu]-Dej, chiar în ziua aceea, în martie 1965, am spus acelui colonel: uite, fac ca asceții, care pun o picătură pentru ca să nu cadă în păcatul orgoliului. Nu vreau să fiu fotogenic, nu vreau să fiu ultimul mohican, nu vreau să fac pe eroul, cum m-au făcut ăia din Apus, ca în timpul închisorii mele, au făcut din mine o victimă și nu eram, și un ultim rezistent. I-am zis atunci că dau un articol pentru *Glasul patriei*, pentru a-mi reteza orice pretenție politică, că eu vreau să fac cultură.
>
> Din păcate, d-l colonel Florescu, după ce am dat acel articol – avea sistemele acelui timp –, a zis că vrea alt articol, că primul nu merge. Nici al doilea zicea că nu merge și a mers al treilea. Când a văzut ce ecou a avut articolul meu în străinătate, le-a publicat și pe celelalte două refuzate. Eu am fost însă mâhnit și că mi-a schimbat ultima frază la primul articol – și a schimbat-o măgarul de CRAINIC, care era în redacție și era slugarnic, el a schimbat. Eu am înghițț[it] atunci hapul – le-am, articolele acelea, vi le pot arăta.
>
> Eu le pot semna oricând, aceste articole, le am acasă, dar în afară de finalul primului articol, care era așa, ceva gazetăresc, ieftin. Eu vorbeam acolo despre faptul că n-am avut dreptate pe pozițiile mele trecute și că cineva s-ar putea întreba: d-le, dacă recunoști că n-ai avut dreptate în trecut, nu cumva s-ar putea spune că n-ai dreptate nici azi, dacă ești din ăia care te înșeli? Eu le spuneam, în articol: veniți în țară să vedeți – ceva în genul ăsta. În loc de „veniți în țară să vedeți", sau ceva în genul ăsta, Nichifor CRAINIC spunea acolo așa: între timp, m-am convins că în țară s-au făcut și s-au dres..., fraze din astea, de gazetă, ceea ce mie nu-mi place. Eu nu doream să apară sub numele meu, sub forma aceasta... Eu am și eu condeiul meu, am și eu felul meu de a scrie. Eu nu ling mâna care m-a lovit. Or, asta era un fel de a linge mâna care mă lovise și nu servea regimului cu nimic ca d-l ofițer FLORESCU să ceară oamenilor să lingă mâna cu care fusese[ră] loviți.

În „Partea noastră de cer", Noica spune:

> „S-ar putea ca din Honduras să se vadă stele mai frumoase; dar acestea de aici sunt stelele noastre".

Printre acestea „ale noastre", el identifică „un fel de stea dublă: expresia *se cade – nu se cade*"; iar din această simplă expresie, „s-ar putea alcătui un întreg tratat de etică". Și continuă plăsmuitorul cu o serie de cuvinte așezate pe „bolta noastră de cer": *cădere*, *sinea*, *stratul mumelor* (împrumutat de la Blaga), *dor* sau: *ne* – care ne spune și altceva decât clasica negație hegeliană.

Scanned with OKEN Scanner

Interesant și demn de atenție este și cerul oricărei alte limbi; autorul pledează și pentru „adâncirea în alte limbi". Spre a încheia astfel:

> „Dar este și aci adevărată vorba lui Cantemir: «din limbi străine să înveți și în limba țării tale să scrii». În alte ceruri să privești și sub cerul lumii tale să visezi".

Din „«Crede valurilor»" preiau doar o idee: cultura „îți face apropiat îndepărtatul". Azi Noica cred că ar fi adăugat: cultura și tehnica.

Celelalte două eseuri apărute în *Glasul Patriei* sunt grăitoare ale conținutului prin forma din titluri: „Caietele lui Eminescu" și „Despre natură în graiul nostru".

*

Tot doar cu câteva eseuri a colaborat Noica și la *Tribuna României*. Acestea sunt:

– „Mănăstirea Văcărești – un monument istoric redat strălucirii culturale" (an II, nr. 25, 15 noiembrie 1973, p. 6);

– „Ștefan Lupașcu. Un mare gânditor al veacului" (an III, nr. 35, 15 aprilie 1974, pp. 13, 15);

– „Devenirea întru ființă la Brâncuși" (an V, nr. 79, 15 februarie 1976, p. 5);

– „A doua comoară a limbilor" (an X, nr. 207, 15 iunie 1981, p. 7).

Dintre ele, cel mai interesant publicistic și cultural este cel dintâi. Acesta este, în fapt real, un amplu pasaj dintr-un memoriu – despre care se face vorbire într-o notiță introductivă scrisă în Redacție. Mănăstirea Văcărești din București fusese închisoare încă de pe vremea lui Alexandru Ioan Cuza și din ea fusese eliberat gânditorul nostru în 10 august 1964. În toamna lui '73 se hotărăște ca ea să fie transformată în muzeu al artei religioase.

Ca și în alte împrejurări, Noica știe să spună: ba nu. Astfel că el scrie un memoriu către Academia Republicii Socialiste România și propune ca împrejurul bisericii mănăstirii să fie construită o universitate în stil românesc pentru studii clasice, proiectată de arhitectul Constantin Joja (fratele logicianului) și să fie inaugurată în 1978, când se vor împlini 300 de ani „de la înființarea primei universități *durabile*" din Valahia. Noica este ferm convins că „avem trei secole de viață universitară, nu doar unul, cum din greșeală s-a sărbătorit acum câțiva ani", mai exact: în 1964.

El argumentează făcând uz de principiul autorității: în 1928, N. Iorga a publicat broșura *Comemorarea a două sute cincizeci de ani de la întemeierea unei Facultăți de Litere la București* (București, Editura „Facultatea de Litere", Tip. „Datina Românească", 1928).

Este vorba de Academia Domnească din București, care într-o vreme și-a avut sediul în localul Mănăstirii Văcărești. În ea predau profesori greci și români, pentru studenți greci și români, cursuri în limba greacă – tot așa cum în Apusul Europei se preda cândva în limba latină. Ca dovadă – Noica invocă cursurile de filosofie profesate de dascălul grec Teofil Coridaleu. Scrierile acestuia au fost proiectate să se editeze în șapte volume – din care s-au tipărit două, în limba greacă a vremii și cu traduceri

Scanned with OKEN Scanner

recente în limba franceză, sub îngrijirea lui Noica. Iar volumul III „e de pe acum pregătit" – precizează filosoful nostru.

La memoriu, curând i se răspunde, cu semnătura vicepreşedintelui Academiei R.S.R., Ştefan Milcu: „Propunerea Dvs. cu privire la sărbătorirea, în 1978, a trei sute de ani de la înfiinţarea universităţii româneşti, propunere, credem, justificată, am reţinut-o pentru proiectul «Planului de aniversări şi sărbătoriri pe perioada 1974–1980». (...) Am introdus şi ideea redării Palatului Văcăreşti învăţământului clasic românesc".

Un amplu pasaj din memoriu s-a tipărit în *Tribuna României* (15 noiembrie 1973), cu o notiţă introductivă a Redacţiei şi cu un P. S. în care se reproduce răspunsul semnat de Ştefan Milcu.

Probabil că, peste câţiva ani, Noica a comentat cu două „modulaţii româneşti ale fiinţei": „era să fie" şi „n-a fost să fie".

Ce s-a întâmplat în anii '80, se ştie: clădirile dimprejurul bisericii au fost demolate, iar biserica şi-a dat şi ea obştescul sfârşit în anul de graţie 1985...

Ce este azi pe-acolo, mergeţi, vedeţi şi vă cruciţi...

Cu Ştefan Lupaşcu, Noica a avut o relaţie specială. În 1937 i-a tradus un studiu, „Infinitul şi experienţa", iar tălmăcirea a publicat-o în două numere consecutive ale *Revistei Fundaţiilor Regale* (1 septembrie şi 1 octombrie 1937).

În 1970 se întâmplă la Sorbona un fapt nemaiîntâmplat până atunci: se susţine o „teză de doctorat asupra ideilor unui contemporan în viaţă". Acesta este Ştefan Lupaşcu, iar doctorandul în filosofie este Marc Beigbeder. Doctorul în filosofie publică teza cu titlul *Contradiction et nouvel entendement* în 1972 (Editura Bordas). Iar Noica îl omagiază pe filosoful român de pe malul Senei ca pe „un mare gânditor al veacului", prin *Tribuna României* (15 aprilie 1974), pe când împlinea 74 de ani.

În februarie 1976 se sărbătoreşte Centenarul naşterii lui Constantin Brâncuşi. *Tribuna României* îi dedică întregul număr (de 16 p., format mare) din 15 februarie 1976. Colaborează câţiva care l-au cunoscut pe înţeleptul sculptor: Milița Petrașcu, V. G. Paleolog, Dimitrie Cuclin, Ion Vlasiu, Grigore Popa (filosoful nostru), Octav Onicescu şi Cella Delavrancea. Iar cu studii: Ion Frunzetti, Edgar Papu, Barbu Brezianu, Titus Mocanu şi Petru Comarnescu.

Constantin Noica răspunde invitaţiei cu un amplu fragment din „lucrarea sub tipar" *Sentimentul românesc al fiinţei* (care va căpăta bun de tipar în 27 februarie 1978; tiraj: 10 700 exemplare).

Şi ultima colaborare a lui Noica la *Tribuna României* este prilejuită tot de pregătirea şi tipărirea unui număr tematic, intitulat: *Limba noastră*. Acum el colaborează cu eseul „A doua comoară a limbilor". Şi începe astfel:

> „Prima este comoara gândirii omeneşti în genere; partea traductibilă, spune Eminescu; a doua este «partea de la moşi-strămoşi, partea netraductibilă»".

Pentru Noica, „un cuvânt e un arbore", „o făptură specifică". Şi continuă cu comentarii filosofico-lingvistice la: devenire–petrecere, ispită, lamură sau lucrător. Îl evocă şi pe Eminescu, care, când traduce din *Critica raţiunii pure* a lui Kant foloseşte termenul *judeţ* pentru ceea ce numim obişnuit judecată.

Scanned with OKEN Scanner

Spre finalul eseului, Noica pledează pentru îmbinarea armonioasă a cuvintelor arhaice românești cu cele din graiul popular actual și cu îmbogățirea terminologică cu neologisme – așa cum au intrat în limbajul filosofic românesc, cândva sau altcândva, cuvinte latine, grecești sau franțuzești, aduse de actuala revoluție în știință și în tehnică.

După moartea lui Noica (1987), în *Tribuna României* sunt preluate câteva fragmente din scrierile lui despre Eminescu și despre „rostirea filosofică românească" – reluări care n-au importanță pentru interesul comentariului istorico-filosofic de față.

Iată cum și prin solicitări ale unor redacții Constantin Noica își îmbogățește viziunea filosofică asupra lumii, a celei românești în particular, ca formă de manifestare a generalului.

Addenda[2]:

CONSTANTIN NOICA

DESPRE CEVA DE FĂCUT...

Suntem datori să spunem în cuvinte simple câtorva români expatriați, care încă nu pot înțelege anumite schimbări din țară, de ce toți intelectualii sunt astăzi alături de regim. Explicația unora din afară este: „pentru că nu aveați ce face". Vom răspunde: dimpotrivă, pentru că *avem* ce face.

Trebuie să fie plăcut să scoți un chiot de oarecare răsunet, în bâlciul cel mare al lumii, așa cum ne bucurăm că s-a întâmplat cu câte o carte sau vreo ispravă de-a compatrioților noștri, risipiți peste tot. Dar s-ar putea să nu fie totul. Nouă, celor din țară, ni se pare că este mai multă treabă de făcut aici. Și că este una românească.

S-a ridicat, în primul rând, un tineret ce e pe cale să redefinească țara noastră. Ești acolo unde-ți sunt copiii; nu-ti cunoști țara dacă, plecat fiind de ani și ani, nu-i cunoști substanța umană; și nu-ți servești țara – decât prin cine știe ce reușită excepție – dacă nu ajuți să crească aceea ce crește efectiv în ea. Tineretul acesta, nespus mai receptiv și avizat decât înainte, te solicită ca niciodată.

Dar ai ce face, ca intelectual, și dincolo de zidurile școlii, în țara de astăzi. S-au creat condiții de lucru pe care intelectualii nu le cunoșteau în societatea de ieri. Puteai face orice, te puteai asocia cu oricine, în orice scop, dar în fond erai singur. Acum s-au creat, în marginea învățământului, institute de tot soiul, unde poți pune în joc spiritul tău de colectiv. Iar problema, la institute, nu este de-a trece cunoștințe din cărți în capete de tineri, ci de-a trezi în acestea capacitatea creatoare, ca și de-a afirma pe cont

[2] Preiau aici câteva eseuri din *Glasul Patriei* și *Tribuna României*.

Scanned with OKEN Scanner

propriu o asemenea capacitate. E ceva de făcut în aceste aşezăminte, şi lucrul a început cu ani în urmă să se vadă.

În al treilea rând, ai ce face în cultura largă. În afară de ceea ce se face pe primul plan, o cultură vie are întotdeauna un rest, a cărui bogăţie dă tocmai măsura vieţii ei. Există în speţă, întotdeauna, o creaţie mai puţin cunoscută, alături de cea afirmată. Când românii din străinătate vor vedea cu uimire, ca străinii înşişi, iar ei cu un adaos de mândrie, pânzele pictorului Ţuculescu, atunci vor înţelege cât inedit este în creaţia românească de astăzi. Lucrul se întâmplă nu numai cu artiştii cunoscuţi, acum. Cei plecaţi îşi vor da seama ce eforturi se fac spre a scoate la iveală din toată tăria spirituală a ţării comorile de creaţie. Sunt, poate, atâtea alte creaţii, pe diverse planuri, ce nu s-au afirmat încă public, din discreţie ori din timiditate, încât te întrebi dacă a face ca această lume să iasă la lumină nu înseamnă mai mult decât a întreprinde orice altceva pe cont propriu.

Dar în ultimul, şi de fapt în primul rând, dincolo de şcoală, institute sau cultură, un intelectual de astăzi are ceva de făcut pe linia inteligenţei româneşti, pur şi simplu. S-a rostit nu de mult, din partea conducerii ţării, un cuvânt cu răsunet deosebit pentru orice intelectual de aci: „Din costul fiecărei instalaţii moderne – s-a spus – importate din ţările occidentale, circa 30–40 la sută reprezintă plata licenţelor sau procedeului tehnologic; acesta este costul plătit de noi pentru inteligenta altora. Probabil că în epoca în care construim potenţialul nostru industrial, nici nu este altă cale; avem însă obligaţia să privim în viitor şi să creăm condiţiile pentru a folosi în economie din ce în ce mai mult inteligenţa noastră proprie…”.

Lucrul acesta s-a rostit într-un ceas când până şi unele ţări de mare tradiţie se plâng că nu mai sunt în măsură să exporte idei, ci trebuie să le importe şi să plătească din greu (din cinci licenţe, patru sunt străine – scria recent o revistă dintr-o ţară cu veche tradiţie industrială).

Că o ţară ca a noastră poate trezi în conştiinţe o asemenea dorinţă de afirmare şi că dorinţa nu se exprimă în gol, ca altădată, ci se sprijină deopotrivă pe realizările din ultimii ani şi pe conştiinţa cea nouă a oamenilor – iată un îndemn care trebuie să oblige pe oricine.

De vreme ce, conducerea de azi a ţării a oferit intelectualilor de formaţie veche prilejul să întreprindă ceea ce pot pentru inteligenţa românească, ni se pare absurd şi gratuit ca vreunul din aceştia să mai spună că nu-i place un aspect secundar ori altul al lumii în care trăieşte. S-o spună alţii, care n-au ce face. El are destule de făcut.

CAIETELE LUI EMINESCU

Un lucru extraordinar se poate face şi se va face în curând în cultura ţării noastre: editarea întocmai, facsimilat, a caietelor lui Eminescu.

Sunt 44 de caiete, care se păstrează cu mare grijă la Biblioteca Academiei, din 1902, de când au fost donate de Titu Maiorescu. În ele nu numai că se găseşte aproape

Scanned with OKEN Scanner

întreaga operă eminesciană în versuri și proză (cu excepția articolelor de presă), ci apar și gânduri, proiecte, versuri, străfulgerări – alături de note de curs de la Viena și Berlin, însemnări de lectură și notații personale – care dau imaginea uluitoarei dăruiri către cultură a lui Eminescu.

Dar caietele acestea, care lui Maiorescu îi păreau informe și neutilizabile decât parțial – caiete din care toți marii cercetători, începând cu Nerva Hodoș și Ion Scurtu, culminând în zilele noastre cu G. Călinescu și Perpessicius, au scos materialul edițiilor sau operelor critice – ne apar astăzi în întregul lor drept o minune a culturii românești. Astăzi, când s-a pătruns atât de adânc în laboratorul creatorului și când Jurnalul câte unui scriitor este adesea mai cuceritor decât opera lui, avem o altă conștiință de cultură. Așa cum au căzut în viața socială atâtea formule convenționale, încorsetări și prejudecăți, a căzut și în cultură toată regia, cu recuzita ei, reclamată de o operă.

Când întâlnești în câte un manuscris, ca în cel de sub nr. 2 254, la fila 14, scris de-a curmezișul, mai jos de planul unei piese de teatru, versul răzleț:

> Ca o spaimă împietrită,
> ca un vis încremenit...

încerci o emoție poetică egală celei pe care ți-o dă un poem încheiat, și într-un fel mai pură decât ea.

Dar ce nu te emoționează în caietele acestea? Am luat în mână, întâmplător, unul din ele – ms. 2 258, care conține admirabila încercare de a traduce *Critica rațiunii pure*, într-un ceas când nu era tradusă nici în limba franceză – și nu m-am putut împiedica să trec din caiet în caiet, peste toate 44, cu regretul că delirul sacru se încheie. Căci este ceva de delir sacru în aceste caiete, unde un spirit apăsat de blestem, din codrii și plaiurile lumii noastre, un pelerin al absolutului și al neantului, se deschide prin toți porii ființei sale către cultură.

Iar ceea ce este uluitor și va constitui o lecție fără seamăn în toate veacurile de cultură, câte vor mai fi date neamului acestuia, este extraordinara vrednicie a lui Eminescu. Sigur că avea și învrednicire; sigur că avea geniu. Dar a numi pe cineva geniu este, până la urmă, un fel prea comod de-a sfârși cu el și cu răspunderile tale.

Toți tinerii care vor avea sub ochi caietele lui Eminescu vor vedea câte a învățat, ce supus, ce naiv adesea, dar ce pasionat întotdeauna s-a silit „geniul", care părea să poată spune orice prin simplu har, să învețe totul: și sanscrită, și greacă, și latină, și fizică, și astronomie, și matematică, și istorie, și economie, și filosofie. Sigur că n-a reușit peste tot. Într-un fel, n-a reușit nicăieri ca specialist. Dar apetența lui de cultură e fără pereche, și aceste caiete reprezintă un monument al culturii universale. Ar merita să visezi, pentru limba ta, universalitatea atinsă de câteva mari limbi, numai pentru a trece oricărui om de cultură un asemenea mesaj de pasiune și devoțiune umană.

Deocamdată să-l trecem omului de cultură român, și mai ales acestui înzestrat tineret care se ridică astăzi: aș zice primul tineret ce ar putea merita pe Eminescu. Ceea ce ne bucură și încurajează este nu numai că peste tot în lume conștiința de cultură e alta decât pe vremea lui Maiorescu, dar și faptul că tehnic este posibil, astăzi, să pui sub ochii unui cititor fondul intim și fascinant, ca tot ce e larvar, al unor simple manuscrise.

Scanned with OKEN Scanner

Suntem în ceasul sculpturii unui Henri Moore, când ţi se redă nu numai învelişul întruchipărilor, dar şi intimitatea, visceralul, germinativul lor. Sau, şi mai bine, suntem în ceasul etern al lui Brâncuşi, când nu ţi se redă numai pasărea, ci şi zborul.

Căci dincolo de adâncirea în intimitatea laboratorului eminescian, pe care o vor da oricui caietele poetului, este zborul acesta de necrezut care a ţâşnit de acolo, întocmai „visului încremenit" al sufletului nostru românesc.

PARTEA NOASTRĂ DE CER

Dacă s-ar întreba cineva de ce merită să dăm însemnătate câtorva cuvintele româneşti, am răspunde: pentru că aceasta e partea noastră de cer.

Observatorul nostru astronomic are, printr-o convenţie internaţională bine stabilită, sarcina de a explora partea de cer care cade sub lunetele noastre. S-ar putea ca din Honduras să se vadă stele mai frumoase; dar acestea de aici sunt stelele noastre.

Ridici ochii spre cerul moral de care vorbea Kant şi întâlneşti în zona noastră un fel de stea dublă: expresia *se cade – nu se cade*. Nici o convenţie internaţională nu te obligă să-i analizezi structura şi să găseşti în ea semnificaţii etice deosebite. Dar dacă te uiţi mai îndelung, dacă apoi pui faţă în faţă ce ai deprins din alte zone ale cerului moral cu ce stă acum sub ochii minţii tale, înţelegi că din *se cade – nu se* cade s-ar putea alcătui un întreg tratat de etică.

Mai încolo, sub cerul tău, vezi o stranie dâră luminoasă, care nu e altceva decât galaxia „căderii". Iarăşi, nimeni nu te obligă să faci din cuvântul nostru „cădere", care există în toate limbile, un sistem de filosofie. Dar dacă sunt în cuvântul acesta românesc, învălmăşite ca într-o nebuloasă, atâtea înţelesuri despre lume şi om, atâtea căderi care coboară, căderi care urcă sau căderi care stau pe loc, atunci cum poţi să laşi cuvântul în haosul şi risipirea lui? Cine să-l exploreze, sub ce alt cer?

Şi, la fel, nu-i e dat altuia să contemple tot ce e luminat şi întunecat în „sinea" (sinea omului, a lucrurilor), în steaua aceasta care palpită, care se dezvăluie şi învăluie neîncetat.

Multe stele sunt pe cer
Şi mai mari şi luminoase,
Nu-s ca mândra de frumoase,
C-aşa merge de frumos
Gândeşti că scrie pe jos.

Aşa s-ar putea să stea lucrurile cu unele din cuvintele noastre, ce par a scrie pe jos înţelesuri noi. Dar aci se iscă primejdia de a orbi, tot privind doar la ele din petecul nostru de cer, şi de a crede că mândrele noastre sunt mai frumoase ca altele. Să vedem atunci ce îndreptăţiri avem, nu să spunem chiar atât de mult cum vrea cântecul, dar să credem că partea noastră de rostire merită să fie explorată, măcar în rând cu celelalte.

Într-o însemnare inedită, publicată recent şi intitulată frumos *Stratul mumelor*, Lucian Blaga vorbea despre metafizicele cu putinţă în trecutul nostru, „dacă li s-ar fi

Scanned with OKEN Scanner

dat să fie". Dar nu numai metafizicelor nu le-a fost dat să fie, nici culturii celei mari, nici aspirațiilor istorice superioare ale comunității noastre, nici atâtor năzuințe ale insului. Ce s-a întâmplat oare cu toate aceste începături, ce adesea n-au rămas decât în gând? Nu s-au sedimentat ele undeva, într-un strat al mumelor?

Când ne întrebăm cum e cu putință ca limba noastră, de rând, să poarte câteva comori ale gândului în ea, ne spunem că răspunsul ar fi tocmai: pentru partea netrăită din ea. Poate că tot; sau o bună parte din ce nu s-a împlinit la noi s-a stratificat în cuvânt. Cum să explici altfel pe „dor"? Și o încărcătură de dor, ca o aură în jurul cuvântului, îți apare câteodată în vorbele noastre netrăite.

Dar mai este ceva care poate da preț cuvântului: nu e numai netrăitul care s-a sedimentat în limbă, este și *nedezlegatul* limbii, ea însăși. Cum să nu avem mai multe implicații de gând, cum să nu fie cerul nostru mai încărcat de probleme și surprize decât zonele de cer care au fost atât de mult explorate? Când te uiți la limba franceză, cum a fost explorată și folosită în toate nuanțele ei, de curteni, de clasicismul veacului al XVII-lea, de moraliști, de saloane, de diplomați și de grămătici, te întrebi cât rest păstrează ea. Când vezi limba engleză, explorată în zonele ei ultime încă din 1600, cu jocurile de cuvinte din *Romeo și Julieta* sau rafinamentul poeziei lui Ben Jonson, te întrebi ce surprize de gând – cele de expresie sunt tocmai lotul ei – mai poate rezerva ea.

La noi, limba e nedezlegată. Încântarea filologilor, în veacul trecut, de a avea în față o limbă neexplorată și cu un destin atât de miraculos ca limba română, ar putea fi regăsită pe toate plaiurile. Să nu uităm că Hasdeu a intrat în delir în fața limbii române.

Toată această bucurie, de a întâlni noul în lumea dimprejur, în peticul nostru de cer, poate fi și una a gândului, așadar. Când începi să explorezi bolta pe care sunt înscrise cuvintele noastre, îți ies înainte tot felul de stele noi, pe care nu le vedeai cu ochiul liber. Pe de altă parte, în afara cuvintelor, sunt formele de rostire mai bogate, precum și particulele mici de tot. După ce ai întâlnit negația și negativitatea hegeliene, este o încântare să vezi ce face prefixul ne în limba română, spre deosebire de *in*, care e neproductiv, sau să vezi ce face particula „s", ori în sfârșit, că pe lângă *nu* noi avem și pe *ba*, care nu știm bine cum se întâmplă că sfârșește prin a fi un *da*, căci din negație devine un întăritor.

Ba, dacă întârzii la problema aceasta a negativului în limba română, îți iese înainte o stranie făptură, și de limbă și de gând, care-și zice *Nefârtate, ne-fârtate*. Ce adâncă ar putea fi, pentru cunoașterea omului, cunoașterea aceasta a anti-omului, așa cum materia s-a oglindit în anti-materie, protonul în anti-protoni și corpii în anti-corpi!

Acestea și multe altele sunt aci, sub lunetă. S-ar putea ca marile limbi, sau dimpotrivă, altele ca limbile bantu, să fie mai interesante sub multe raporturi. Dar ele nu sunt pe cerul nostru. Sau, într-un fel, sunt și ele, căci fără adâncirea în alte limbi și fără limbile clasice, inclusiv sanscrita, nu-ți cunoști până la capăt propria limbă. Dar este și aci adevărată vorba lui Cantemir: „din limbi străine să înveți și în limba țării tale să scrii". În alte ceruri să privești și sub cerul lumii tale să visezi.

Scanned with OKEN Scanner

„CREDE VALURILOR"

Când, acum câţiva ani, Florenţa a fost acoperită de ape, s-a întâmplat ceva neaşteptat: oameni care nu văzuseră şi n-aveau de bună seamă să vadă niciodată oraşul, oameni care în definitiv puteau foarte bine trăi fără imaginea lui, de vreme ce nu ştiau mai nimic asupră-i, au fost totuşi cuprinşi de emoţia pierderii a ceva *apropiat*. Păreau să fie în stare a da orice ca oraşul să fie salvat. Pe urmă totul a intrat în ordine – şi ei în indiferenţă.

Dacă tot ce apropie pe oameni şi îi face să cuminece întru ceva mai înălţat este un lucru bun, atunci înseamnă că în zilele noastre cultura a devenit cu adevărat bună: îţi face apropiat îndepărtatul. Dar cu cât mai apropiat nu-ţi face îndepărtatul sentimentul acesta – ţinând de cultură încă, de una vie – al legăturii cu o patrie. Am văzut cu toţii cum au reacţionat compatrioţii noştri de pretutindeni la ştirea că râurile ţării s-au ridicat, altfel decât prieteneşte, ca în versul lui Goga către Olt: „... şi să-ţi aduni apele toate,/ să ne mutăm într-altă ţară". Am fost emoţionaţi să vedem şi să simţim cum cei de afară ştiau destul de bine şi zguduitor lucrurile. Ei crezuseră valurilor. De-ar crede în continuare. De n-ar uita cum au uitat aceia de Florenţa.

Redeschizând pe Miron Costin, la capitolul prăpădului adus de lăcuste, în *Letopiseţul Ţării Moldovei*, am găsit rândurile acestea: „Mă vei ierta, iubite cititorule, că nu ţi-am scris aceste semne la locul său. Crede neputinţei omeneşti, crede valurilor..."

Cronicarul nu face aci decât să se scuze că n-a putut scrie la timp despre invazia lăcustelor. El vorbeşte de „val" aşa cum se spunea înainte vreme: „a nu avea val", a nu avea tulburare; el se scuză deci că, sub valurile şi greutăţile vremilor aflându-se, n-a fost bun istoric. Dar a fost bun scriitor, a fost bine grăitor spunând aşa, iar acum, când valurile apelor au trecut, ne putem gândi la înţelesul său din: crede valurilor.

Nu ar fi păcat şi nu ar fi nedrept faţă de mângâierea pe care au ştiut s-o aducă celor din ţară, ca românii de pretutindeni să nu mai creadă valurilor? Căci dacă nu mai e vorba de ape, dacă nu e vorba de cine ştie ce greutăţi ale ceasului – este vorba de valuri încă. Este lumea aceasta a noastră, una născută sub semnul valurilor; una care nu se poate păstra cum a fost, nici trage îndărăt ca un val, cum spunea poetul, dar care nici nu poate părăsi totul, ca alte lumi istorice, spre a se dărui sau lăsa pradă valurilor.

Şi totuşi, în această viaţă istorică în care trebuie să spui mai departe, cu cronicarul, „crede valurilor", nu vei mai spune şi „crede neputinţei omeneşti", cum se rostise el. Vei lăsa în urmă vorba lui, nu numai pentru ceea ce au făcut oamenii, de-a lungul anilor sau în împrejurările acestea, aci înăuntru; dar şi pentru tot ce ai văzut că pot chiar cei risipiţi în lume, când cred valurilor şi le dau răspunsul lor omenesc şi românesc.

Scanned with OKEN Scanner

FIINȚA CA RAȚIUNE IMANENTĂ LA CONSTANTIN NOICA

CLAUDIU BACIU*

Știința modernă are un caracter funcționalist[1], fiind diferită de abordarea substanțialistă specifică științei antice prin aceea că, printre altele, se bazează pe măsurători și experimente, fiind capabilă, astfel, să descopere un mijloc de a atinge exactitatea. Această exactitate poate fi verificată de oricine, astfel încât o cunoștință științifică o dată verificată nu mai este supusă niciunei dispute. Descartes a fost primul care a considerat că matematica și, odată cu ea, știința naturii trebuie să devină modele pentru cercetarea filosofică, iar, prin aceasta, pentru orice altă formă de cunoaștere umană. Una dintre principalele caracteristici ale matematicii este aceea că procedează axiomatic: ea stabilește o serie de axiome inițiale și deduce celelalte momente ale cunoașterii din aceste axiome. Această metodă axiomatică a fost străină tradiției filosofice anterioare. În această tradiție, nu se urmărea crearea unui sistem al cunoașterii în care fiecare cunoștință urma să fie dedusă și construită din axiomele sau principiile inițiale. Desigur, filosofia antică era și ea bazată pe cunoașterea principiilor și pe deducții, însă ea urmărea recunoașterea principiilor obiective în faptele concrete, mai degrabă decât o „deducere" a faptelor din principii. Știința modernă nu mai pornește de la premisa existenței unor principii obiective, ci mai degrabă le postulează, cu alte cuvinte, principiile ei au fost mai degrabă un fel de principii metodologice care susțineau și orientau cercetarea decât conținuturi care existau în orice lucru.

Ce înseamnă aceasta? Să facem o comparație pentru o mai bună înțelegere. În *Fizica* sa, Aristotel este interesat de chestiunile cele mai generale privind alcătuirea lucrurilor naturale. El arată aici că corpurile sunt alcătuite din materie și formă, care sunt principiile acestora, că mișcarea este în primul rând o schimbare și că această schimbare își are originea în Primul Motor, în Divinitate. După cum se poate vedea, asemenea teme nu fac parte din ceea ce noi numim de obicei „fizică". Spre deosebire de această viziune, un principiu al fizicii moderne este o propoziție care ne permite să analizăm (cu alte cuvinte, să descompunem) mișcarea corpurilor și să o măsurăm. De pildă, principiul newtonian al inerției spune că inerția este tendința obiectelor naturale fie de a rămâne în repaus, fie, dacă sunt puse în mișcare, de a continua această mișcare la infinit atunci când nimic nu acționează asupra lor pentru a le opri sau pentru a modi-

[1] Pentru înțelegerea tuturor aspectelor funcționaliste ale științei moderne, dar și pentru o înțelegere a perspectivei ontologiei lui Noica, vezi lucrarea clasică a lui Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, Verlag von Bruno Cassirer, 1910.

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române

Scanned with OKEN Scanner

fica acea mișcare. Acest principiu explică și permite prezentarea oricărei forme concrete de mișcare prin raportare la inerție, ca scoatere din starea de repaus sau ca modificare a direcției de mișcare, ambele datorate unei forțe externe.

În continuarea acestui aspect oarecum metodologic, principiile științei moderne mai prezintă și o altă diferență esențială. După cum vedem, inerția nu este o substanță prezentă în lucruri, precum materia sau forma la Aristotel, ci mai degrabă o proprietate a acestora. Proprietățile sunt moduri de manifestare. Acest exemplu ne arată că știința modernă a abandonat urmărirea naturii interne a lucrurilor, concentrându-se pe manifestarea lor, încercând să o anticipeze și să o controleze. (Francis Bacon este considerat filosoful care a schimbat conceptul de cunoaștere în modernitate: atunci când el a afirmat că cunoaștere înseamnă putere, aceasta a fost concluzia cerinței sale ca cunoașterea să se concentreze pe înțelegerea proprietăților lucrurilor, astfel încât să le putem anticipa și controla manifestările.) Principiile științei moderne sunt generalizări ale proprietăților. În fizică („știința matematică a naturii", cum i s-a spus în modernitate), aceste generalizări permit descrierea mai mult sau mai puțin matematică a manifestării lucrurilor naturale. Iar atunci când, în secolul al nouăsprezecelea, Darwin a contestat existența speciilor eterne create de Dumnezeu, el a înlocuit principiul tradițional aristotelic, potrivit căruia există o formă – sau, din punct de vedere platonician, un model – prezentă în fiecare lucru care există (adică o „substanță secundă"), cu generalizarea observației potrivit căreia forma, structura și comportamentul organismelor vii se pot modifica în funcție de mediu, adică cu generalizarea unei însușiri observate sau a unei proprietăți a organismelor.

Odată ce această schimbare s-a realizat, științei moderne i s-au deschis (și continuă să i se deschidă) noi orizonturi nelimitate. În filosofia și știința pre-moderne, nu existau prea multe opțiuni cu privire la substanța lucrurilor. Acesta este unul dintre motivele pentru care aristotelismul a fost mai bine de două milenii matricea intelectuală fundamentală a lumii occidentale. Dimpotrivă, odată ce știința și-a schimbat abordarea, în felul pe care l-am văzut anterior, ea s-a putut concentra pe generalizarea de proprietăți ale fenomenelor. Și fiecare asemenea generalizare putea fi în măsură să întemeieze o direcție nouă în știință, respectiv o nouă înțelegere a lucrurilor, o nouă perspectivă asupra lor și o nouă metodă de cercetare. Principiile puteau fi acum „postulate", cu alte cuvinte, omul de știință putea *alege* care proprietate să fie generalizată și considerată drept fundamentală și bază a cercetării sale. Această cercetare implica acum „observația" și „experimentul", cu alte cuvinte verificarea faptului dacă ipoteza omului de știință este sau nu corectă (deci dacă toate lucrurile dintr-o anumită clasă bine circumscrisă prezintă într-adevăr proprietatea pe care el o presupunea) și crearea unui cadru care să le permită și celorlalți să se convingă de corectitudinea ipotezei sale. Substanțele, esențele filosofiei tradiționale nu puteau fi verificate de nimeni. Ele aveau un caracter speculativ, aveau să spună modernii, urmându-l pe Kant.

Vedem astfel că procedura tradițională a deducției în știință are sensuri diferite în cele două tipuri de știință. Știința pre-modernă urmărea să cunoască „natura reală" a lucrurilor, natură înțeleasă ca substanță lăuntrică eternă a acestora. Pentru ea, deducția

Scanned with OKEN Scanner

însemna să arăți că lucrurile sunt manifestări ale acelor substanțe. Pe de altă parte, știința modernă urmărea să cunoască „natura reală" a lucrurilor, natură înțeleasă acum ca fiind un atribut sau o proprietate fundamentală a lor. Deducția însemna în acest nou context să arăți că lucrurile prezintă proprietatea presupusă inițial, permițând oamenilor de știință să cunoască și să prezică manifestarea acestora, că manifestarea lor era o „funcție" a acelei proprietăți, adică o concretizare a proprietății abstracte postulate inițial.

Ontologia noiciană se bazează tocmai pe această preeminență a proprietății în raport cu substanța. Faptul că, pentru Noica, universalul este rezultatul unei stabilizări temporare a setului de determinații pe care individualul le câștigă și pe care apoi le transmite altor individuali, indică tocmai absența substanței. Aceeași absență îl face acum pe Noica să descrie ființa ca un „neant structurant".

Una dintre consecințele majore ale abandonării substanței în favoarea atributelor este înaintarea cunoașterii științifice – și, împreună cu ea, a filosofiei – într-o direcție care contrazice intuiția noastră comună. Se conturează tot mai mult o viziune despre lume în care categoriile mentale cu care suntem obișnuiți nu mai funcționează. Întrucât suportul logic al atributelor, substanța, nu mai stă în centrul dezbaterii, proprietățile și descrierea lucrurilor bazată pe ele par a pluti într-un gol populat doar de entități matematice incorporale. Așa se face că acum apar corelații și exactități pe care nu le mai putem integra în experiența curentă. Această experiență presupune că lucrurile au o ordine cauzală bazată pe o linearitate a timpului. De multe ori însă știința recentă contrazice acest fel de a vedea lucrurile.

Noica preia viziunea științifică despre lume și o duce mai departe, elaborând o ontologie funcționalistă. Astfel, pentru Noica, nu mai există o materie universală care să umple întregul spațiu. Fundamentul realului în filosofia anterioară, materia, este înlocuită de câmp, și, pornind de la conceptul acestuia, Noica îl va elabora pe cel de *element*. Câmpul (aidoma elementului) este imaterial. Așa se face că la Noica, ordinea lumii nu mai este cauzală, ci funcțională, cu alte cuvinte, lucrurile nu se conectează pentru că o cauză produce un efect într-un determinism universal, ci pentru că un câmp conferă atât cauzei, cât și efectului o anumită valoare, o anumită identitate, un anumit mod de manifestare. Pentru a exemplifica natura câmpului fizic, putem aminti faptul că atunci când un corp cade și spunem că este atras de pământ, ceea ce vedem este deplasarea, manifestarea corpului, nu și forța de atracție. Întrucât această forță a fost privită ca o acțiune la distanță, respectiv ca o acțiune care nu se realiza în mod mecanic, oamenii de știință au acceptat inițial cu reținere ideea unei forțe gravitaționale universale. Într-un câmp imaterial, spațiul, timpul și materia nu mai pot fi gândite în sens genetic. Câmpul penetrează totul instantaneu; aceasta este adevărat atât despre spațiu, cât și despre timp. Câmpul nu așteaptă, ca să spunem așa, să evolueze, să se dezvolte de la o complexitate mai redusă spre una mai mare, precum un organism care crește. Neantul structurant noician nu este un fel de forță nevăzută care ar înainta în timpul și spațiul universal, etern și imobil al lui Newton, de la un moment la altul, creând entități din ce în ce mai complexe: ca și când ar fi fost la început un punct – care

Scanned with OKEN Scanner

„devine tatăl" (Eminescu, *Scrisoarea I*) – crescând tot mai mult până la magnitudinea universului actual. El acționează atât din trecut, cât și din viitor, sau este atemporal, ca un câmp logic. În cazul unei realități bazate pe câmpuri, nu mai putem vorbi de un lanț universal al ființei, pentru că un asemenea lanț ar reintroduce timpul newtonian. Întrucât Noica, urmând teoria lui Einstein, nu mai recunoaște un asemenea timp, pentru el lucrurile sunt învăluite în temporalitate: fiecare cu timpul său. Continuitatea este dată de element, prin câmpul său care emerge, am putea spune, într-un mod incomprehensibil, precum pecetea pe care o lasă o mare personalitate într-o cultură, impunând o identitate și un stil care nu au existat anterior.

Așa după cum câmpul este un spațiu în care lucrurile se manifestă într-un anumit fel fără ca noi să putem surprinde cauza imediată a manifestării lor, ci doar să o deducem sau mai bine spus să o postulăm, nici într-o regularitate statistică nu vedem vreo forță care să constrângă elementele prinse în acea regularitate statistică să se manifeste în modul în care o fac. Când bugetul unei țări este întocmit pe baza unor date statistice care se mențin de-a lungul mai multor ani, nimeni nu se gândește că în acel răstimp a existat vreo mână invizibilă care să așeze oamenii și comportamentul lor în acea ordine statistică. Regularitatea statistică este acceptată ca atare, fără întrebări suplimentare. Câmpul, elementul lui Noica, funcția sunt așadar principii de ordonare a-cauzală a lumii.

Atunci când Noica spune că trăim într-o lume definită de elemente și elemente de elemente, el formulează de fapt ideea că trăim într-o lume a-cauzală, de lucruri, evenimente, procese care nu se asociază cauzal printr-un determinism universal (care ne-ar constrânge să revenim la timpul absolut newtonian), ci stau împreună sau survin fără un liant, fără continuitatea mecanică, ci „se întâmplă" să fie într-un anumit mod, așa cum „se întâmplă" ca o mulțime de indivizi să concretizeze cu totul independent de voința lor regularitatea statistică. Cauzalitatea mecanică cu care suntem atât de obișnuiți nu este din acest punct de vedere decât o anumită formă de regularitate statistică ce ne este familiară pentru că piesele ei apar mereu în jurul nostru sau „în experiență". Dar ea nu este o lege imuabilă, pentru că liantul ontic a dispărut. În acest sens, de pildă, cafeaua din ceașca aflată pe masă nu se ridică spontan din aceasta pentru a pluti în aer doar pentru că mișcarea browniană a moleculelor care o compun nu conduce la o mișcare unitară a acestora. Totuși, există probabilitatea (e drept, extrem de redusă) ca aceste molecule la un moment dat să intre într-o mișcare sincronă, iar cafeaua să se ridice spontan din ceașcă. Există vreo explicație a acestei probabilități în afară de cea matematică? Firește că nu. Rațiunea matematică nu este o rațiune cauzală, așa după cum într-o ecuație numerele nu acționează unele asupra altora.

Fără îndoială, perspectiva lui Noica are o mare deschidere teologică, putând așeza creația divină într-o ordine funcțională care nu mai are nicio legătură cu spațiul și timpul, dar reprezintă o violare a viziunii comune despre lume. Cum să acceptăm o lume a-cauzală în care, deși lucrurile stau împreună, nu o fac datorită unei acțiuni care se propagă de la unul la altul, ci în virtutea unui „nimic" („neant structurant") care le aduce fără știrea lor în situații ce doar par a vădi o continuitate mecanică?

Scanned with OKEN Scanner

Totuși știința ne pregătește pentru această nouă înțelegere a lumii. Ce fel de realitate are timpul care curge diferit în cazul paradoxului einsteinian al gemenilor – un timp, așadar, discontinuu – sau mai exact timpii care curg aici paralel? Poate cineva înțelege cum două persoane care, fiind acum în același timp, într-un viitor mai mult sau mai puțin apropiat încetează să mai fie astfel, iar unul îmbătrânește în timp ce celălalt rămâne tânăr, dar ambii vor spune că experiența lor în privința curgerii timpului nu s-a schimbat absolut deloc? Zilele sau anii unuia devin clipe pentru celălalt... Iată o situație de poveste pe care, într-un basm sau o relatare hagiografică, nu am avea nicio problemă s-o acceptăm, pentru că, nu-i așa, poveștile și minunile sunt doar închipuiri. Nu însă și dacă e vorba de realitate. Și totuși fizica nouă arată că asemenea timpi diferiți sunt nu doar reali, dar chiar necesari. Un alt caz care arată eșecul categoriilor noastre comune este așa-numita „inseparabilitate cuantică", pe care chiar Einstein o descria drept o „acțiune fantomatică la distanță"[2] și care, între timp, a fost demonstrată. Sau dualitatea undă-corpuscul, în raport cu care oamenii de știință s-au resemnat a admite că este imposibil de stabilit o continuitate substanțială – oarecum în sensul că am putea înțelege sau surprinde momentul în care o particulă se transformă dintr-un corpuscul într-o undă – și care s-ar traduce într-o identitate mecanică. Această dualitate este acceptată tocmai ca un paralelism fără continuitate ontică.

Asemenea fenomene devin însă inteligibile prin gândirea funcționalistă. Inteligibil e un fel de a spune... Ele devin inteligibile așa cum fenomenele cuantice sunt inteligibile și predictibile matematic, însă, după cum spunea Richard Feynman, laureat al premiului Nobel pentru fizică, nimeni nu pricepe mecanica cuantică[3]. Și tot el continuă:

> „Deci nu luați prelegerea mea (despre mecanica cuantică – n. tr.) prea în serios, crezând că trebuie să înțelegeți ca pe un model ceea ce urmează să vă descriu, ci așezați-vă comod și amuzați-vă urmărind-o. Vă voi spune cum se manifestă natura. Dacă vă veți mulțumi să acceptați că ea poate să se manifeste astfel, veți privi natura ca pe ceva minunat și încântător. Însă evitați, dacă puteți, să vă întrebați «Dar cum e posibil așa ceva?», pentru că o să vă duceți «pe apa sâmbetei» într-o fundătură de unde nimeni n-a mai ieșit. Nimeni nu știe cum se poate ca natura să fie astfel"[4].

Pentru că se bazează pe teoretizarea unor asemenea idei, filosofia lui Noica, în sâmburele ei tare, ontologia, nu a găsit încă urmași în filosofia românească: ea exprimă un tip de gândire care, în noutatea sa radicală, este mai mult decât riscant. (Putem aminti în acest sens că celebrul Carl Gustav Jung s-a ferit decenii la rând să publice observațiile sale privind o anumită formă de corelație a-cauzală.) Odată cu avansul științei și al tehnologiei, fără îndoială această gândire se va generaliza. Este o gândire de „supraoameni", dacă este să utilizăm această metaforă atât de prost înțeleasă a lui Nietzsche, în orice caz o gândire specifică unui tip de înțelegere care transcende cate-

---

[2] Expresia apare într-o scrisoare a lui Einstein din 1947 către Born. Vezi M. Born (editor), *The Born-Einstein-Letters*, London, Macmillan, 1971, p. 158.

[3] Richard Feynman, *The Character of Physical Law*, Cambridge, MIT Press, 1985, p. 129.

[4] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

goriile obișnuit umane și care se deschide spre ceva pe care noi, folosind încă aceste categorii, nu-l putem înțelege, dar cu care tehnologia ne obișnuiește din ce în ce mai mult. Oare nu se întâmplă acest lucru în cazul telefonului mobil sau al internetului, care ne permit instantaneu să comunicăm cu persoane aflate în celălalt colț de lume? Ori al computerului cuantic, pe care-l putem deja folosi, dar pe care nu-l putem înțelege, după cum nu înțelegem nici procesele cuantice, deși le controlăm?

Un alt aspect al viziunii funcționaliste pe care o împărtășește toată cultura modernă și contemporană se concretizează în faptul că astăzi considerăm că cunoașterea umană a realului nu evoluează prin creștere organică, în sensul obișnuit în care spunem că cunoaștem din ce în ce mai bine un lucru pentru că avem tot mai multe date despre el. De la Th. Kuhn încoace vorbim despre schimbări de paradigmă. O paradigmă nouă înseamnă o nouă „*Gestalt*"[5] pe care oamenii de știință o sesizează în realitate, o „*Gestalt*" care nu mai are o relație de continuitate cu vechea „*Gestalt*" a paradigmei anterioare, ci una în care principiul paradigmei recente, deși presupune pentru descrierea complexității sale principiul paradigmei anterioare, nu mai derivă din aceasta. În acest sens, variațiile din teoria lui Darwin presupun paradigma speciilor biologice din tradiția inițiată de Aristotel și dominantă până în secolul al XIX-lea, dar nu derivă din aceasta, ci, dimpotrivă, este o contrazicere a acesteia. O relație de „contradicție unilaterală", spunea Noica. Dezvoltarea în direcția funcționalistă a cunoașterii înseamnă o îndepărtare tot mai mare de percepția comună și deci un apel tot mai mare la instrumentele intelectului, la concepte. Acestea, deși devin tot mai „goale" (în sensul kantian, al separării de intuiție), dobândesc o cuprindere din ce în ce mai vastă în măsură să surprindă rațiunea de a fi a lucrurilor pornind de la imanența câmpului.

[5] Termenul de „*Gestalt*" este împrumutat de Kuhn din psihologie, unde a fost introdus de curentul numit *gestaltism*, care considera că percepția umană se structurează în jurul unei forme (*Gestalt*) care este în măsură, ca întreg, să modeleze datele senzoriale.

Scanned with OKEN Scanner

NOICA ŞI CIORAN DESPRE DESTINUL EUROPEI

MARIUS DOBRE*

Europa a dominat şi domină lumea. Economic, politic, cultural. Este ceea ce reiese din unele scrieri ale lui Constantin Noica (mai ales din lucrarea *Modelul cultural european*). Am putea spune că are dreptate: de la începutul contactelor între civilizaţii, Europa, ea însăşi sau prin fostele sale colonii impresionante (dintre care se remarcă Statele Unite ale Americii), domină planeta. Cucerirea e completă:

> „Întregul glob stă sub modelul european, la finele veacului al XX-lea. De la coasta americană a Pacificului şi până la coasta rusă, tot a Pacificului; în America Centrală, ca şi în cea de Sud ori în Australia, peste tot cultura europeană este, cu forme excesive uneori, cu forme începătoare câteodată, la ea acasă. Africa a fost scoasă de ea din primitivitate, Asia a fost scoasă din somn, odată cu marxismul european"[1].

Economic, politic sau cultural, Europa şi-a impus valorile peste tot în lume[2]; fără a vorbi „europocentrism", consideră Noica, modelul european este totuşi măsura prin care judecăm astăzi naţiuni, civilizaţii, continente. În multe cazuri, Europa a refuzat sau a ignorat influenţele altor culturi şi civilizaţii, „chiar dacă pe plan istoric luase contact cu ele", preferând să-şi păstreze valorile şi să le impună pe ale sale celorlalţi:

> „(...) şi-a extins *ea* valorile morale, ideologice, şi de civilizaţie peste ele, europenizând în chip firesc tot globul"[3].

Europenismul, odată „intrat în expansiune (şi adoptat la fel de firesc cum, în mic, a adoptat lumea tracică civilizaţia romană), riscă să strivească sensurile tradiţionale aparţinând acelor configuraţii culturale în izolarea lor"[4]. Cel puţin cultura europeană „poate da arhetipul oricăror altor culturi", „educă *dinăuntru* alte lumi şi rase, potrivindu-li-se într-astfel de parcă valorile, ştiinţele, metodele europene ar fi fost descoperite de ele"[5]. Modelul european a ieşit învingător datorită creativităţii culturii europene, o cultură ce se reînnoieşte perpetuu, priveşte tot timpul „înaintea ei", spre deosebire de culturile indiană sau chineză, care sunt „exegetice" şi unde totul s-a spus deja[6].

---

[1] Constantin Noica, *Modelul cultural european*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 35.
[2] *Ibidem*, p. 29.
[3] *Ibidem*, p. 29.
[4] *Ibidem*, p. 31.
[5] *Ibidem*, p. 29.
[6] *Ibidem*, p. 33.

* Institutul de Filosofie şi Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române

Scanned with OKEN Scanner

*

Câteva constatări istorice vin să confirme ipoteza europenizării planetei. Europa a început cucerirea lumii (militar, politic, economic şi cultural) spre sfârşitul secolului al XV-lea; între 1500 şi 1750, Europa occidentală devine „stăpâna lumii exterioare", adică Americile şi oceanele; totuşi, pe la 1775, Asia „era responsabilă de 80% din economia mondială"; abia după 1750 europenii cuceresc militar mari teritorii asiatice;

> „până la 1900, europenii controlau ferm economia lumii şi cea mai mare parte a teritoriului ei; în 1950, Europa de Vest şi Statele Unite erau împreună responsabile de mai mult de jumătate din producţia globală, în timp ce partea Chinei fusese redusă la 5%"[7].

Cum a reuşit Europa să cucerească lumea, iar China sau Imperiul Otoman au rămas pe loc? La prima vedere, se poate invoca complexul militar-industrial-ştiinţific[8]. Însă, cum ar spune şi Noica, confirmat şi de unii istorici, era vorba de valorile fiecăruia, valori care pe unii îi ţin în „stagnare istorică", iar pe alţii îi mobilizează înainte:

> „Chinezilor şi persanilor nu le lipseau invenţiile tehnologice, cum ar fi motoarele cu abur (care puteau fi copiate sau cumpărate după voie). Le lipseau valorile, miturile, aparatul juridic şi structurile socio-politice care avuseseră nevoie de secole pentru a se forma şi maturiza în Vest şi care nu puteau fi copiate şi interiorizate rapid. Franţa şi Statele Unite au călcat repede pe urmele Marii Britanii, pentru că francezii şi americanii împărtăşeau deja cele mai importante mituri şi structuri sociale britanice. Chinezii şi persanii nu o puteau ajunge din urmă la fel de repede pentru că gândeau şi îşi organizau societăţile în mod diferit"[9].

Chiar dacă în trecut Europa a dominat mai ales prin forţă militară, am adăuga, astăzi domină prin imitaţia de către celelalte civilizaţii ale modelelor ei economice şi culturale. Unii vorbesc despre două valuri ale mondializării conduse de Occident, în genere: primul, ocuparea de teritorii şi exploatarea resurselor teritoriilor ocupate, al doilea, oferirea unor modele economice şi culturale. La început, Europa s-a impus forţat, câteodată violent: mai întâi şi-a impus religia şi limba (în funcţie de cuceritor), apoi practicile economice şi pe cele juridice, apoi cultura. Astăzi, ea nu mai impune norme, însă celelalte civilizaţii trebuie să-i preia contribuţiile pentru a ţine pasul cu vremurile, chiar pentru a supravieţui în această nouă lume nebună caracterizată de viteză, de „accelerație", cum s-a spus[10]. China este cel mai bun exemplu: după ce a rămas izolată în spaţiul ei geografic şi cultural secole întregi, a început o revoluţie (cel puţin la nivel economic) care a adus-o în poziţia de a doua cea mai bogată ţară a lumii.

Deci, în această ordine de idei, se poate spune că Europa a fost şi rămâne stăpânul absolut al omenirii, chiar dacă, am adăuga aici, există civilizaţii întregi sau popoare

---

[7] Yuval Noah Harari, *Sapiens. Scurtă istorie a omenirii*, Iaşi, Editura Polirom, 2017, p. 237.
[8] *Ibidem*, p. 238.
[9] *Ibidem*, p. 239.
[10] Nick Srnicek, Alex Williams, *Accelerate. Manifeste pour une politique accélérationniste*, în vol. *Accélération!* (sous la direction de Laurent de Sutter), Paris, PUF, 2016, pp. 27–47.

Scanned with OKEN Scanner

care i se mai opun (îndeosebi pe temeiuri politice sau religioase, dar și acelea împrumută modul de viață occidental, în special preferințele de consum sau economice: și ei vor clădiri impunătoare, mașini luxoase sau afaceri profitabile ca în Occident).

*

Emil Cioran are destul de devreme revelația declinului Europei și nu se sfiește să vorbească despre viitorul ei dezastruos în ordinea existenței sale autentice. În 1957, publică *Scrisoare către un prieten îndepărtat*[11] (prietenul fiind Constantin Noica, după cum se știe), unde scrie că Europa Occidentală este vlăguită, bolnavă, aproape de final, nemaioferind decât iluzia bunăstării[12]. Occidentul a făcut din prăbușirea sa chiar o vocație sau o artă:

> „Unde mai poți găsi o voință de renunțare la fel de îndârjită ca a lui (a Occidentului – n.n., M.D.)? Îl invidiez pentru arta cu care știe să moară. Când vreau să-mi reîmprospătez decepțiile, îmi propun această temă de o nesfârșită bogăție negativă. Iar dacă deschid o istorie a Franței, a Angliei, a Spaniei ori a Germaniei, contrastul dintre ce au fost cândva și ce au ajuns îmi provoacă nu numai amețeală, dar și mândria de-a fi descoperit, în sfârșit, axiomele declinului"[13].

Revelația a venit însă și mai devreme de 1957; în 1940, fiind deja la Paris, vedea Franța căzută sub stăpânire germană și generaliza, în manieră spengleriană, că aceasta e de fapt soarta tuturor marilor civilizații:

> „Marile civilizații, după ce și-au istovit posibilitățile de creație, după ce au scos în vileag suma de valori pe care erau chemate să le traducă în expresie și deci să le înstrăineze, făcându-le valabile restului steril al umanității – devin *provincii*. Ele nu mai constituie *lege* pentru alții. Destinul lor încetează de a fi fatalitate în afară. Recad în limitele lor"[14].

Luând exemplul Franței, această țară

> „s-a desfășurat *regulat* de la naștere spre moarte. Este țara cea mai împlinită care a dat tot ce putea da, care n-a pierdut niciodată căruța, care a avut un Ev Mediu, o Renaștere, o Revoluție și un imperialism. Și o decadență. E țara care și-a făcut datoria. E țara împlinirii"[15].

Dar în această situație se află și celelalte mari puteri, Anglia și Germania, nici ele nu vor putea salva Europa, căci și ele au același traseu, de fapt. Am văzut că progresele lor economice de după război nu l-au impresionat pe Cioran, reducându-le la „iluzia

---

[11] Republicată cu titlul *Despre două tipuri de societate*, în volumul *Istorie și utopie*.
[12] Emil Cioran, *Istorie și utopie*, București, Editura Humanitas, 1992, pp. 15–18.
[13] Idem, *Ispita de a exista*, București, Editura Humanitas, 1992, pp. 92–93.
[14] Idem, *Parisul provincial...*, în vol.: *Singurătate și destin*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 327.
[15] Idem, *Despre Franța*, București, Editura Humanitas, 2011, pp. 23–24.

Scanned with OKEN Scanner

bunăstării"; toate vor sfârşi ca orice mare civilizaţie, îşi dau măsura destinului lor aparte într-o primă fază ce poate dura secole întregi, apoi sfârşesc obosite de atâta creaţie şi istorie.

*

Astfel de gânduri pesimiste legate de destinul Europei îi erau cunoscute, desigur, şi lui Constantin Noica. Într-o notă de jurnal, îl găsim şi pe el având un gând pesimist (e drept, într-un context legat de propriul sistem filosofic) şi afirmând „stingerea" europenilor[16]. Dar reacţia lui oficială (adică scrisă într-o lucrare publicată în timpul vieţii sale) faţă de asemenea filosofi „elegiaci" (termenul îi aparţine lui Noica) a fost: „Totul vine să îi dezmintă", adică, deocamdată, se văd cu ochiul liber *tot* semnele dominaţiei europene, iar statele europene sunt în continuare „locomotivele istoriei"[17]. Şi chiar de ar fi cândva ca Europa să dispară sub talpa altor civilizaţii, aşa cum profeţesc mulţi, modelul cultural european va supravieţui, el s-a impus deja celorlalţi, i-a redesenat conform valorilor lui; cu exemplul lui Noica:

> „Europa poate eventual redeveni o peninsulă a Asiei; ea dă totuşi fiinţă istorică până şi celor care ar desfiinţa-o"[18].

În momentul în care îi răspundea lui Cioran la *Scrisoarea către un prieten îndepărtat* (1957), Noica credea că valorile Europei (sau ale Franţei, în particular) vor supravieţui în orice condiţii:

> „Dar Franţa nu e ţara nemângâierii, ci a împlinirilor. Occidentul întreg n-a scris Cartea lui Iov, ci mai degrabă Cartea Facerii. De aceea nu ne vine să credem, aproape, că acum, când ne întoarcem spre el nu spre a-i cere ceva, ci numai pentru a-i vedea chipul, sau când vrem să privim în obrazul Franţei cum arată o comunitate istorică după vreo zece secole de glorie – ei ne răspund, prin alţii şi prin tine: ce vă uitaţi la noi? Suntem mici, urâţi, hidoşi. Cineva dintre noi se înşală groaznic. Şi atunci vă vom spune aşa: nu e vorba de voi ca atare, nu e vorba până la urmă de ţările acelea pe care tu le enumeri dintr-o răsuflare, Anglia şi Franţa, Germania şi Italia; (...) e vorba însă de valorile voastre, de acele valori ce triumfă azi în lume. (...) Dar, nefericit ori nu (Occidentul – n.n., M.D.), triumfător el este, iar tânguiala unui Apus care a pus pe lume asemenea valori, în ceasul tocmai când lumea se îmbibă de ele, seamănă cu amărăciunea Israelului faţă de un Mesia pus pe lume de el şi în care nu se mai recunoaşte"[19].

Elegiacii, însă, aveau şi au încă unele temeiuri de a discuta măcar problema căderii Europei. Să ne amintim că, după al Doilea Război Mondial, Europa era

---

[16] Constantin Noica, *Jurnal de idei*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, p. 205.
[17] Idem, *Modelul cultural european*, p. 36.
[18] *Ibidem*, p. 37.
[19] Constantin Noica, *Răspuns al unui prieten îndepărtat*, Addenda la: Emil Cioran, *Ispita de a exista*, ed. cit., pp. 147, 148.

Scanned with OKEN Scanner

prăbușită, în ruine; deci, era firesc să apară întrebarea dacă își va mai reveni. Odată reînviată cu ajutorul Statelor Unite, rămâneau însă alte probleme; de pildă, marile puteri ale Europei pierdeau coloniile și, aparent, și statutul de mari puteri, mai ales că politica mondială era influențată de două noi superputeri, SUA și URSS, ambele cumva din afara bătrânului continent, una, de peste ocean, cealaltă, de la periferia acestuia. Însă, sub protecția SUA, Europa Occidentală reintră din nou în joc și stă la masa puternicilor lumii. Criticii nu se opresc însă aici: mulțumindu-se cu protecția SUA, Europa nu mai scrie istorie (pentru a folosi o expresie dragă și lui Cioran), complăcându-se în jocul dulce al bunăstării materiale și al libertății. Apoi, pentru a mai conta ca un pol de putere în lume, unele state ale Europei se unesc și formează Uniunea Europeană, o formațiune ce are pretenția de a duce la un nivel superior valorile tradiționale născute pe aceste meleaguri: democrație, egalitate, libertate, toleranță etc. Dar elegiacii de tipul lui Cioran (care de altfel prevăzuse și cele ce vom spune mai departe) văd un semn de slăbiciune și în apărarea acestor valori cu orice preț; aceste valori vor fi speculate de cei care vor să cucerească acest spațiu: de pildă, non-europenii primiți aici beneficiază într-un prim moment de toate drepturile care se cuvin unor cetățeni, unor ființe umane în cele din urmă, pentru ca într-un final să impună propriile lor valori, valori care de obicei nu corespund cu cele europene (vedem că celelalte civilizații nu aplică deplin în societățile lor idei ale societăților democratice precum egalitatea sau libertatea); ar fi doar o chestiune de timp până când, majoritari fiind, vor înlocui organizarea politico-socială de tip occidental; deci, Europa nici măcar nu își dă seama în acest moment că valorile ei, binele pe care l-a creat în societate în genere o vor distruge până la urmă. Istoria ne arată, ar mai putea spune scepticii, că orice mare civilizație dispare cu timpul, oricât de grandioasă ar fi fost; Imperiul Roman este cel mai invocat exemplu, sufocat de neamurile barbare pe care mai înainte le învinsese, le respinsese sau le integrase; nu pare a fi și situația Europei de azi?

Mai putem nota că, pentru Cioran, străinii în general pot ocupa și distruge civilizația europeană; el trăia la Paris și observa fel de fel de neamuri preumblându-se nestingherite (adică într-o libertate pe care nu o cunoscuseră la ele acasă) și cerând drepturi fără teamă (cu o libertate și o furie pe care iarăși nu le cunoscuseră la ele acasă). Noica, însă, de aici din Est, avea altă intuiție și altă teamă, așa cum le aveam mulți, probabil, în acea vreme (înainte de 1989): Asia era numele ei; unde ar putea exploda masa aceea de populație asiatică atunci când nu va mai avea loc la ea acasă? Unde va căuta ea un trai mai bun? În Europa, desigur, și în fostele sale colonii; ce ar putea însemna asta? Printre altele, și distrugerea civilizației europene. Pericolul nu a trecut, desigur: foarte recent, China a început explicit demersul de cucerire economică a Europei (cu toate că ea a pătruns de multă vreme pe piețele europene), propunând refacerea vechiului drum al mătăsii. Astăzi, când cei doi filosofi nu mai sunt printre noi și nu pot vedea noile evenimente de pe teritoriul Europei, se poate spune că teama celor ce locuiesc aici nu se mai referă doar la asiatici (care rămân totuși principalii potențiali invadatori ai Occidentului, măcar în virtutea numărului lor tinzând la super-explozie), ci se referă la populațiile musulmane de pe coastele Mediteranei (îndeosebi) care se

Scanned with OKEN Scanner

manifestă puternic revendicativ (în calitate de cetăţeni ai unor state occidentale) sau extrem de violent (fie că sunt sau nu cetăţeni ai acestor state), dar mai ales se referă la migraţia masivă din ultima vreme (la început permisă de unele state occidentale). Pe scurt, Europa este asaltată; deocamdată rezistă, dar va cădea oricum, după logica istoriei (orice mare imperiu, orice mare civilizaţie moare în cele din urmă, oricât de puternică ar fi acea entitate politico-culturală), ar spune mai departe „elegiacii".

Pentru Cioran, invazia altor populaţii este unul dintre cele mai importante indicii că Europa va dispărea cotropită de străini; redăm aici un pasaj sugestiv, datat 1979, deci mult după prima revelaţie din 1940, ceea ce înseamnă că credinţa lui a rămas intactă peste timp:

> „Într-o seară, în metrou, priveam atent în jurul meu: eram cu toţii veniţi de aiurea... Între noi, totuşi, două sau trei chipuri de aici, siluete stinghere, ce păreau să-şi ceară iertare că se află acolo. Acelaşi spectacol şi la Londra. Astăzi migraţiile nu mai au loc prin deplasări compacte, ci prin infiltrări succesive: te strecori pe nesimţite printre «indigenii» prea vlăguiţi şi prea distinşi spre a se mai coborî la gândul unui «teritoriu». După o mie de ani de vigilenţă, deschizi porţile... Când te gândeşti la nesfârşitele rivalităţi dintre francezi şi englezi, apoi dintre francezi şi germani, ai spune că, şubrezindu-se unii pe alţii, n-aveau cu toţii decât un singur scop: să grăbească ceasul ruinei lor comune, pentru ca alte specimene ale umanităţii să vină să le ia locul. Ca şi cea de demult, noua *Völkerwanderung* va da naştere unui vălmăşag etnic ale cărui etape sunt anevoie de prevăzut cu claritate. În faţa unor mutre atât de disparate, ideea unei comunităţi cât de cât omogene e de neconceput. Chiar faptul că o mulţime aşa de pestriţă este cu putinţă sugerează că în spaţiul ocupat de ea autohtonii nu mai aveau dorinţa de a salva nici măcar umbra unei identităţi. La Roma, în secolul al III-lea al erei noastre, dintr-un milion de locuitori, abia şaizeci de mii erau, se pare, de viţă latină. Îndată ce un popor a dus la bun sfârşit ideea istorică pe care avea menirea s-o întruchipeze, nu mai are niciun motiv să-şi apere diferenţa, să-şi cultive originalitatea, să-şi salveze trăsăturile din marea învălmăşeală a chipurilor"[20].

Ce este de adăugat în această discuţie este că, în ultimul secol, nici Europa nu a rezistat total influenţelor exterioare, în ciuda faptului că ea a fost în principal cea care a influenţat restul lumii şi în ciuda faptului că în istorie a respins deseori sau a disprețuit populaţiile non-europene. Unii indivizi europeni au îmbrăţişat stiluri de viaţă asiatice (îndeosebi indiene şi chineze), de exemplu, fără a le prelua direct de la aceşti nou-sosiţi pe continent, ci prin lecturi sau prin alte experienţe tangenţiale. Deşi tot de tip occidental, cea mai mare influenţă a avut-o cultura şi modul de viaţă americane, schimbând total obiceiurile (de la modă la ideologie de viaţă) şi impunând limba engleză ca limbă de conversaţie în toată Europa, în locul limbii franceze, care domnise până înainte de al doilea război; fenomenul a fost perceput deseori negativ şi s-a numit „americanizarea Europei". Astfel, se poate trage concluzia că Europa nu este ferită de transformare, în bine sau în rău.

---

[20] Emil Cioran, *Sfârtecare*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, pp. 12–13.

Scanned with OKEN Scanner

Și, în tot acest context, pe de o parte, Uniunea Europeană nu pare că oferă soluții, pare că bâjbâie între opțiunea securității sociale și opțiunea apărării drepturilor omului, iar statele naționale au soluții diferite la aceste probleme. Pe de altă parte, în acest moment, străinii care vor să vină să trăiască în Europa îi reproșează acesteia tocmai că nu își respectă valorile sau adeziunea fermă la *Declarația drepturilor omului* refuzându-le intrarea pe teritoriul ei; însă, în acest punct, răspund mulți ideologi, ea nu mai poate fi acuzată și de așa ceva: nu putem trăi toți în Europa, nu e loc fizic pentru oricine dorește să vină aici, iar soluția pare a fi tot europenizarea mai profundă a țărilor de unde provin cei care vor să migreze. Europa nu se poate autodistruge prin suprapopularea ei; în cele din urmă, nu e vorba doar de autoapărare, ci și de manifestarea unui umanism elementar pentru cei care locuiesc aici, așa încât Europa nu își încalcă valorile nici în această privință.

*

În mod evident, avem de-a face mai sus cu două poziții opuse în ce privește destinul Europei. Constantin Noica afișează un optimism debordant, privește cu încredere prezentul și viitorul bătrânului continent, în timp ce Emil Cioran încearcă să semnaleze pieirea lui iminentă, cu un pesimism fățiș. Și în această problemă, cei doi gânditori urmează principiile filosofice care le caracterizează restul abordărilor.

Se poate observa însă și un punct comun, în ciuda tuturor diferențelor aproape ireconciliabile: ambii filosofi consideră Europa drept un corp comun, nu un continent cu multe popoare sau state, vorbesc despre o entitate ca atare, nu despre mai multe elemente ce alcătuiesc un tot în virtutea vecinătății geografice. Ei aproape că ignoră în acest sens și multele conflicte care au avut loc între statele europene; în fond, valorile au fost comune, de la cele creștine, spre început, la cele profund laice din zilele noastre. Ceea ce ne amintește de analogia lui José Ortega y Gasset, care asemăna războaiele intereuropene cu certurile familiale; certuri interstatale în care se evită anihilarea dușmanului, fiind mai degrabă „înfruntări", precum „hârjoanele" dintre băieți în mijlocul satului sau luptele pentru moștenire dintre urmași[21]. (Analogia ne pare totuși forțată dacă ne gândim la toate războaiele sângeroase ce au avut loc pe bătrânul continent, chiar dacă nu s-a urmărit niciodată anihilarea celuilalt.) Analogia vine însă să susțină ideea (împărtășită și de Noica, și de Cioran, cum am văzut) că „popoarele europene formează de multă vreme o societate, o comunitate", Europa fiind un roi, „multe albine, dar un singur zbor"[22].

Mai trebuie spus că dezbaterea asupra destinului Europei era destul de veche, întețindu-se în perioada interbelică îndeosebi după apariția lucrării *Declinul Occidentului* a lui Oswald Spengler. S-a stârnit îngrijorarea printre europeni că nu vor mai fi la comanda lumii; mulți vedeau căderea Europei ca pe o „realitate incontestabilă"[23].

[21] José Ortega y Gasset, *Revolta maselor*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 10.
[22] *Ibidem*, pp. 11–12, 14.
[23] *Ibidem*, p. 165.

Scanned with OKEN Scanner

Printre optimişti, printre cei care mai credeau în viitorul Europei, se situa şi Ortega y Gasset, care considera că, chiar dacă „preceptele europene şi-au pierdut vigoarea", nu are cine să-i ia locul, Moscova şi New York-ul fiind încă nepregătite şi folosind tot idei create de Europa[24]. În plus, Europa poate renaşte oricând prin unirea naţiunilor ce o compun, formând Statele Unite ale Europei (ceea ce s-a şi întâmplat până la urmă prin crearea Uniunii Europene, chiar dacă aceasta nu are un comandament general sau federal ca Statele Unite ale Americii, statele Europei rămânând totuşi independente, cu o mică pierdere a suveranităţii – n.n., M.D.); trebuie să apară doar un prilej („de exemplu, o codiţă de chinez ivită prin Urali sau un cutremur produs de marea magmă islamică")[25].

În fine, cum ar reacţiona un spectator sau un cititor obiectiv în faţa celor două poziţii teoretice expuse aici legate de destinul Europei? Probabil ar spune că ambele variante sunt perfect posibile (desigur, nu amândouă în acelaşi timp), mai precis, că este posibil şi ca Europa să se salveze în viitor, dar, în alte condiţii, este posibil şi să piardă supremaţia; depinde de conjunctura istorică; s-au văzut atâtea în istorie, încât nimic nu este imposibil în viitorul Europei.

Ca europeni, am spune cu speranţă: cine ştie? Poate că viitorii invadatori, asiatici sau musulmani, sau toţi la un loc, după ce vor adopta în mare parte valorile europene şi se vor obişnui să trăiască conform acestora, vor salva Europa sau măcar unele dintre valorile ei. Poate că tagma europeană va dispărea, dar valorile ei vor izbândi..., am zice precum Constantin Noica. Însuşi scepticul Cioran mai păstra o urmă de optimism: „La urma urmei, continentul acesta nu şi-a jucat, poate, cea din urmă carte. Ce-ar fi dacă s-ar apuca să corupă restul lumii, răspândindu-şi miasmele asupra-i? Ar fi un nou fel de a-şi păstra prestigiul şi de a-şi manifesta strălucirea"[26].

[24] *Ibidem*, pp. 156–160.
[25] *Ibidem*, pp. 12–13.
[26] Emil Cioran, *Silogismele amărăciunii*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 56.

Scanned with OKEN Scanner

UNU DIN ONTOLOGIA LUI NOICA, ÎN RAPORT CU ONTOTEOLOGIA CREŞTINĂ ŞI CU SISTEMUL FILOSOFICO-CATEGORIAL PENTADIC

MIRCEA LĂZĂRESCU*

FORMULAREA PROBLEMEI

Prezentarea de faţă intenţionează să comenteze două teme referitoare la ontologia lui Noica: 1) prezenţa în ea a unor reverberaţii ale ontoteologiei creştine; şi 2) aspecte care ar rezulta din abordarea ei dinspre sistemul filosofico-categorial pentadic. Considerăm necesarele câteva consideraţii preliminare.

În *Tratatul de ontologie*[1] a lui Noica, expunerea avansează într-o manieră ordonată, cvasisistematică, prin paşi ce par a se impune cu evidenţă, dezvoltând o fenomenologie crescătoare a structurilor fiinţei, până la un nivel al „fiinţei ca fiinţă". După care comentariul devine mai ezitant, el fiind posibil – precizează autorul – doar prin analogie. Pentru orice lector conştiincios e însă evident că expunerea problematicii fiinţei e încadrată de două toposuri aparte: la început de „lucru", la sfârşit de „Unu".

Întreaga fenomenologie a fiinţei din prima parte presupune „lucrul", ea urmărind de fapt „fiinţa-în-lucruri". Toposul lucrurilor este cel în care se iscă „golul de fiinţă", ce dă naştere „dorului de fiinţă" şi succesiunii de etape şi instanţe ce conduc spre devenirea-întru-fiinţă. Trimiterea către lucru – *res*, ca spre un topos prealabil, nu e însă una banală sau făcută din neglijenţă. Căci, în vremea Scolasticii – când a început să se impună conceptul de existenţă, *res* figura frecvent printre conceptele ce constituiau respectabila instanţă (supracategorială) a *transcendentia/ transcendentalia*, alături de *ens*, *unum*, *bonum*, *verum* şi uneori *aliquid*[2]. Iar *res* se va menţine mult timp într-o poziţie înaltă în dezbaterea speculativă a gândirii Europei, de vreme ce Cartesius scrie despre *res cogitans* şi *res extensa*, iar Kant, despre „lucru în sine". Ba chiar şi în secolul al XX-lea Husserl reactualizează chemarea lui Platon „înapoi spre lucrul însuşi"; iar Heidegger[3] revine în mod repetat asupra temei lucrului, insistând asupra înţelesului său arhaic – atât în greacă, cât şi în romană sau germană – de chestiune importantă, aflată în dezbatere comunitară. În sfârşit, tradiţia metafizică a lucrului – *res* – stă şi la baza

[1] Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în *Devenirea întru fiinţă*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

[2] Barbara Cassin (ed.), *Le Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2003.

[3] Martin Heidegger, *Despre miza gândirii*, Bucureşti, Humanitas, 2007.

* Universitatea de Vest din Timişoara

Scanned with OKEN Scanner

edificării conceptului european de realitate, care, după idealismul german, a căpătat semnificaţii speciale, încorporându-l şi pe cel existenţial de efectivitate (*Wirklichkeit*). Apelul lui Noica la lucruri – echivalate pe alocuri cu cele-ce-sunt (*ta onta*), deşi neclarificat în text, sugerează mai mult o trimitere spre nedeterminare, spre „ceva-ul" (*to ti*)[4] din logica stoică, cuplată însă ferm cu trimiterea spre efectivitate, încorporând rezultatele ştiinţelor. Oricum, zona ontologicului pare a se insera de la început, la Noica, în teritoriul supracategorial al „prefiinţei" lucrului. Care însă nu e identificat explicit nici cu nimicul şi nici cu haosul, părând a le precede şi pe acestea.

Aceeaşi problemă, dar într-o altă formulă şi perspectivă, apare la sfârşitul ontologiei, unde e comentată fiinţa-în-ea-însăşi. Trecerea spre această zonă e realizată de Noica prin instanţa aparte a devenirii. În scenariul ontologiei sale, devenirea-întru-fiinţă, care încununează fiinţa-în-lucruri, se realizează de fapt întru element. Elementul nu e însă existent, ci subsistent (s.n., M.L.), având drept categorie (cvasi)-unică pe Unu multiplu. Devenirea, considerată ca element al elementelor – şi care exprimă o devenire-prin-sine care generează înseşi elementele – nu poate fi, în logica expunerii, decât tot subsistentă; eventual „hipersistentă". Iar în final, ca *arche* al devenirii înseşi, deci la fundamentul fiinţei-în-ea-însăşi, se plasează un Unu, a cărui unică distribuţie indiviză (întrupare) devenirea este. Şi care, conform aceleiaşi logici, nu poate fi nici el altfel decât hipersistent. Acest Unu din finalul ontologiei lui Noica e radical diferit de categoria Unu-multiplu a elementului, plasându-se şi el, conform tradiţiei, în instanţa supracategorială a tradiţionalilor transcendentali. Pe care, de fapt, o şi iniţiază în conformitate cu tradiţia, împreună cu Binele. Şi cărora li se alătură în vremea scolasticii nu doar *ens*, ci, aşa cum s-a menţionat, însuşi *res*.

La nivelul acestui Unu din finalul ontologiei, se evidenţiază şi rezonanţa sistemului lui Noica faţa de ontoteologia creştină.

1. REZONANŢE ONTOTEOLOGICE CREŞTINE ÎN ONTOLOGIA LUI NOICA

Trimiterea la Unu din finalul ontologiei lui Noica reactivează, desigur, tradiţia neoplatonică. Şi întreaga sa istorie de până în secolul al VI-lea î. Ch., incluzându-l pe Proclus şi Damascios, care au comentat în această instanţă „de dincolo de fiinţă şi gândire" funcţia pe care o instaurează „*Ouden*-ul" – negarea Unului –, diferită de simpla negare a fiinţei, de „*me-on*"[5]. Dar trimiterea lui Noica la Unu pare a nu se opri la acest nivel neoplatonic. Ea avansează până la asimilarea neoplatonismului de către ontoteologia creştină în vremea scolasticii şi a misticii renane[6], proces în urma căruia se ajunge la configurarea profilului onto-teologic al Dumnezeului triontic absolut al creş-

[4] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Pedagogică, 1969.

[5] Marinela Vlad, *Dincolo de fiinţă. Neoplatonismul şi aporiile originii inefabile*, Bucureşti, Zeta Books, 2011.

[6] Alain de Libera, *Cearta universaliilor*, Timişoara, Amarcord, 1998.

Scanned with OKEN Scanner

tinismului[7]. Căci pentru a susține ideea unicei (a indivizei) distribuții a Unului în devenință, Noica face trimitere direct la dogma creștină a întrupării. Condiție care, din punct de vedere ontologic, are avantajul față de simpla tradiție neoplatonică a emanațiilor, căci pune în joc o instanță transcendentă care e totuși și ființială, de vreme ce Dumnezeul iudeo-creștin e marcat prin cele spuse de Moise: „Eu sunt cel ce este". Chiar dacă comentatorii ce l-au urmat pe Pseudo Dionisie Areopagitul au vorbit despre o caracteristică supraființială, incomprehensibilă pentru Deitate, suntem acum, odată cu ontoteologia creștină, în alt plan decât cel al aporeticii neoplatonice, iscată de Unul cel de „dincolo de ființă și gândire". Metafora întrupării Unului în devenință, pare a-l fascina pe Noica, care scrie în *Tratatul de ontologie*:

> „Dar atunci Unul-unu și Multiplul-unu sunt efectiv de aceeași ființă. Iar așa cum cel care și-ar da necesar o replică unică nu este adeverit și nici adevărat decât prin replică, la fel ființa nu e adeverită și adevărată decât prin devenință.
>
> Ontologia de aci culminează, astfel, printr-un gând speculativ care face, până la un punct, dreptate și ontologiilor trecute. Ființa absolută are sens, doar dacă se dezminte ca absolută prin întrupare în devenință; dacă deci poate exprima printr-o singură întrupare toate întrupările posibile; printr-un singur element toate elementele posibile, așa cum printr-un singur om s-a spus că se poate exprima toată umanitatea"[8].

Trimiterea lui Noica la ontoteologia creștină e evidentă. Dumnezeul unic are un unic fiu, replică (ființială) identică cu sine, pe care-l sacrifică trimițându-l să se întrupeze ca om, răspândind astfel potențialul creativ al dumnezeirii în lumea umană, în lume.

Diferențierea internă a Dumnezeului-Unu pentru a da naștere Fiului a preocupat și speculația ontoteologică în perioada misticii renane, astfel încât putem citi la Hugo Ripelius:

> „Unul se zămislește pe sine însuși, în sine însuși, și ca el însuși în care se continuă și revine la el ... Dumnezeu tatăl naște din sine însuși un alt el însuși, care este asemănător cu el dar în același timp altul, pe Fiul, cum zice Augustin"[9].

Noica nu face însă trimiteri explicite la ontoteologie, menținându-se la nivelul unei dialectici speculative, ce parcă preia problematica lansată de Platon odată cu genurile supreme ale identicului și alterității. Doar că, la Noica, dezbaterea e în permanență ținută la intensitatea focului pâlpâitor al devenirii.

Textul ontologiei continuă acum prin comentariul că accesul la ființă nu se poate realiza punând întrebarea doar asupra ființei; ci întrebarea se cere pusă „întrebării permanente care e devenirea". El scrie:

> „De la lucruri cu închiderile lor ce se deschid (prima formă de întrebare), la devenire, de la devenire la element, de la element la devenință, ar putea fi o cale de acces la ființa în ea însăși.

---

[7] Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, București, Humanitas, 1993.
[8] C. Noica, *Tratat de ontologie*, ed. cit., p. 223.
[9] Alain de Libera, *Cearta universaliilor*, ed. cit.

Scanned with OKEN Scanner

> Că nu este ființa «însăși», pentru că ea s-a făcut devenință? Dar este la fel de nepotrivit spus, cum s-ar afirma că ființa supremă nu e supremă, pentru că s-a făcut om"[10].

Noica nu a dezvoltat mai amplu aceste teme în cursul vieții sale, poate şi datorită conjuncturii culturale în care a trăit. În textul ontologiei sale mai putem totuşi citi, spre final, ca un fel de concluzie, un pasaj în care ființa ca ființă e localizată tocmai la nivelul Unului ce se întrupează.

> „Sunt trei niveluri de ființă: întâi, ființa lucrurilor, devenirea, apoi ființa elementelor, devenința; în fine, ființa ca ființă. Dacă aceasta din urmă are un înțeles rațional, privilegiul ei este de a *nu* avea ca atare existență, ci doar întrupare posibilă"[11].

Acest scurt pasaj din final subliniază apropierea intimă pe care o susține Noica între ființă şi devenire, perspectivă în care „existența" nu are rang notabil. În discursului filosofului român parcă ar pulsa tot timpul valența semantică a termenului românesc „ființă", care derivă de la latinescul fieri – *a curge* – şi nu de la *ens*; şi care susține multiplele precarități ale conceptului de ființă în limba română, asupra cărora gânditorul de la Păltiniş s-a oprit cu atenție[12]. În ontologia sa, Noica stă parcă cu spatele la conceptul de „existență", mişcându-se prin varii zone ale unei „subsistențe" ce se instituie printr-un proces de autocreație; şi continuă printr-o constantă devenire întru nou. Cheia de boltă a acestei procesualități o constituie tocmai devenința – „întrupare a Unului".

Metafora creştină a întrupării pare a-l fi preocupat constant pe Noica. Putem citi în *Jurnalul de idei*:

> „Fiul unic … Unul distribuit ca unu şi abia prin el multiplul. Aşa e în mic filosofia. Ea cucereşte pe unul singur, şi acesta transformă lumea"[13];
>
> „Devenința e rădăcina comună a ontologicului şi a logicului. E Logos-ul, Fiul"[14];
>
> „Întruparea (G–I) este centrul lumii noastre. Filosofia e christică"[15].

Plasarea de către Noica a deveninței în zona nucleară a ontologiei sale şi compararea ei cu întruparea christică sunt provocatoare şi prin faptul că în triontica creştină Iisus e echivalat cu Logosul. Chiar dacă Logosul a fost tradus de către Biblia latină prin *Verbum* – pentru a susține crearea lumii de către Dumnezeu prin decrete divine, principalele semnificații originare ale termenului grecesc nu pot fi eludate. Iar acestea trimit spre întemeiere, ordine, rost. Şi astfel, spre zona din care s-au coagulat categoriile. Şi, în primă instanță, desigur, supracategoriile, precum tradiționalele *transcendentalia*, din care făceau parte *ens* şi *res*, alături, de Unu. Faptul că Noica nu-l ignoră pe *res*, plasându-l, într-un fel, pe acelaşi orizont de încadrare cu magnitudinea lui Unu, poate

[10] C. Noica, *Tratat de ontologie*, ed. cit., p. 225.
[11] *Ibidem*, p. 224.
[12] C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1978.
[13] C. Noica, *Jurnal de idei*, Bucureşti, Humanitas, 1991, p. 293.
[14] *Ibidem*, p. 292.
[15] *Ibidem*, p. 366.

Scanned with OKEN Scanner

sugera – cel puțin unora – semnificația adâncă a umilinței lui Iisus. În sensul pe care, de altfel, gânditorul îl subliniază explicit, scriind în finalul ontologiei:

„*Este* ființă și aici jos"[16].

Noica revine asupra temei Unului-multiplu, abordată din perspectiva dogmaticii creștine, în ultima carte pe care a publicat-o, *Modelul cultural european*[17]. Specifică ideologiei Europei ar fi tema creativității, care pornește de la „unități sintetice" care se desfac, se diferențiază întru nou, distribuindu-se fără a se împărți. Grecia antică nu ajunsese la o asemenea concepție căci:

„de la reflexiunea presocratică și până la cea plotiniană, cunoașterea s-a străduit să îmblânzească disidența Multiplului"[18].

De aceea Noica decretează că începutul culturii europene se cere plasat în anul 325, la nivelul Conciliului de la Niceea. Din păcate însă filosoful nu urmărește mai în detaliu nașterea și afirmarea osaturii conceptuale a gândirii Europei, crescută pe fundalul creștinismului. Și, mai ales, nu dezvoltă speculativ problematica filosofică a Unului, cel pe care ni-l semnalează în ontologie ca cel-ce-se-întrupează-în deveninţă.

2. UNU NICASIAN ÎN PERSPECTIVA FILOSOFIEI PENTADICE

Pentru cei care au rămas mai mult sau mai puțin deconcertați în fața trimiterii lui Noica din finalul ontologiei sale la misteriosul Unu cu o unică întrupare, lectorul român are șansa de a apela la elaborările relativ recente ale filosofiei pentadice, a cărei speculațiune dialectică se orientează în mare măsură spre această direcție[19].

Filosofia pentadică, elaborată de logicianul și filosoful Alexandru Surdu, este un sistem filosofico-categorial care descifrează din istoria filosofiei, prin demersul unei gândiri speculativ-dialectice, un grupaj articulat de categorii și supracategorii – nerelaționale și autologice – care se organizează în jurul instanței Subsistenței. Subsistența reunește grupajul supracategorial al lui Unu, Totul, Infinit, Eternitate, Absolut. Instanța ontologică a Existenței este expresia Subsistenței, conducând la diferențierea și a altor instanțe precum Protosistența, Episistența, Transcendența, Transcendentalitatea, Supersistența. Problematica ontologică se referă la aria Existenței, unde e plasată și cea a Ființei (cu referință la structurile de gândire).

Privind din perspectiva sistemului ontologic al lui Noica, ceea ce prezintă un interes deosebit în sistemul filosofico-categorial pentadic este tocmai instanța Subsistenței, care-și începe afirmarea chiar prin supracategoria nerelațională și autologică a Unului. Motiv pentru care raportarea reciprocă a celor două sisteme nu poate fi decât stimulativă.

---

[16] C. Noica, *Tratat de ontologie*, ed. cit. p. 226.
[17] C. Noica, *Modelul cultural European*, București, Humanitas, 1993.
[18] *Ibidem*, p. 50.
[19] Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică*, II, *Teoria subsistenței*, București/Târgu-Mureș, Editura Academiei Române/ Editura Ardealul, 2012.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru precizare, se cer de la început subliniate câteva diferenţe principiale între cele două abordări. Prima ar fi aceea că sistemul categorial pentadic nu se vrea o ontologie, astfel încât problema Fiinţei îşi găseşte un loc delimitat, în cadrul Existenţei, corelată mai ales structurilor de gândire[20]. Apoi, la problematica Subsistenţei nu se ajunge în sistemul pentadic la fel ca în ontologia lui Noica, printr-un cumul progresiv al dezvoltărilor fenomenologice, ale unei procesualităţi de întemeiere a fiinţei ca fiinţă. Ci ea e dată de la început, ca un referenţial fundamental pentru tot restul elementelor sistemului. În sfârşit, modelul de prezentare sistematică al filosofiei pentadice e străin de fluxul continuu al devenirii, care marchează scrierile lui Constantin Noica.

În sistemul pentadic, Unu inaugurează grupajul celor cinci supracategorii autologice ale instanţei Subsistenţei[21]. Spre deosebire de începuturile neoplatonice ale carierei transcendente a Unului, acesta nu mai e însoţit acum de Bine, plasat la nivelul Existenţei reale. Şi, de asemenea, nu mai e alături de *Ens*, *Res* şi *Verum*, cum era în *transcendentalia* scolastică. Cele cinci supracategorii ce constituie acum Subsistenţa se decantează într-o zonă specială a speculaţiunii metafizice, care pare a veni tocmai în întâmpinarea intuiţiei lui Noica. Iar în raport cu simpla şi vaga trimitere din ontologia lui Noica la instanţa Unului, acum avem o structură conceptuală închegată şi coerentă.

Răspunde, oare, complexa instanţă pentadică a Subsistenţei ce recunoaşte pe Unu, Totul, Infinitul, Eternitatea, Absolutul, la înţelegerea pe care încearcă să o promoveze filosoful de la Păltiniş pentru tărâmul lui Unu?

Dacă privim filosofia lui Noica dintr-o perspectivă mai largă, incluzând şi redactările de după Ontologie, am putea descoperi unele răspunsuri interesante. Astfel, merită să ţinem seama de „holomerul" din Logica lui Hermes, care se referă la un individual cu valenţa unei părţi ce are semnificaţia întregului (totului), încărcat fiind cu putere generatoare întru nou.

Desigur, holomerul, în calitatea sa de parte/întreg (tot) se plasează la nivelul unui cuplu categorial ce se orientează spre generarea noului; deci, pare a se agrega în aria devenirii. Privind astfel, nu e dificilă analogia cu (cvasi)unica categorie a elementului, cea de Unu multiplu care, prin intermediul devenirii se deschide spre supracategoria Unului nerelaţional şi autologic. Simetria poate fi amplificată în continuare, dacă ţinem seama că acum ne aflăm într-o zonă a logicului, unde intră în joc complexitatea relaţiilor de ordine („câmpurile logice în real") ce asigură structura şi consistenţa pentru cele-ce-sunt (le asigură intrarea în sens, într-un „rost rostitor"). Problematica „consistenţei" ce intră în joc la acest nivel e diferită de cea a „existenţei" propriu-zise, putând intra în cuplu cu caracteristica subsistenţei şi pentru idealităţi, nu doar pentru realităţi.

Pe baza unor analogii ca cele de mai sus, s-ar putea considera că, la fel cum Unul ar putea fi privit ca direcţie a imploziei – ca hipostaziere – a cuplului categorial Unu–multiplu care e specific elementului, la fel şi supracategoria Totul ar putea fi înţeleasă ca direcţie a hipostazierii altui cuplu categorial, cel de Tot (întreg)–parte, specific holomerului.

---

[20] Alexandru Surdu, „Sistemul filosofiei pentadice", în *Cercetări logico-filosofice*, Bucureşti, Editura Tehnică, 2008.

[21] Mircea Lăzărescu, *Gâlceava înţelepţilor în jurul timpului*, Timişoara, Editura Brumar, 2017.

Scanned with OKEN Scanner

Nu vom încerca să căutăm echivalentul tuturor celor cinci supracategorii în textul nicasian, atât pentru faptul că acest demers ar necesita o lucrare de amploare, cât și pentru că, în mod evident, atât perspectiva, cât și stilul de exprimare ale celor două sisteme filosofice e în mare măsură diferit. Ni se pare semnificativ însă faptul că, totuși, această zonă de intersecție e decelabilă la nivelul subsistenței. Un comentariu se mai impune însă, aproape cu necesitate, privitor la relația dintre Eternitate și devenință.

La acest nivel e important să revenim mai cu atenție la textul lui Noica. Formularea pe care filosoful român o propune în ontologia sa privitor la devenință, ca unică replică (de aceeași ființă) – sau ca întrupare – a Unului, e stranie și misterioasă din punct de vedere filosofic, cu toată analogia sa cu întruparea din ontoteologia creștină. Dacă însă am accepta că Unul nicasian e doar reprezentantul princeps al unei întregi instanțe, așa cum e cea a Subsistenței din sistemul pentadic, atunci înțelegerea devenirii ar fi facilitată, prin multiplele valențe ale acesteia. Astfel, Subsistența pentadică include și Eternitatea. Iar devenirea – și deci și devenința – nu e indemnă de problematica temporalității, care-i corespunde acesteia în planul Existenței. După cum se știe și se repetă mereu, Platon a comentat timpul (creat) cu o „copie a Eternității" ce implică numărul și succesiunea, având în centrul său pe „acum", precedat de „înainte" și urmat de „după". Comentariul pe care-l face Aristotel în *Fizica* temporalitătii, locului și mișcării, dezvoltă această perspectivă. Problema tranziției de la eternitate la temporalitate a frământat gândirea speculativă, ulterior ca intermediar invocându-se „sempiternitatea" de către Boetius. Iar pe vremea lui Toma d'Aquino s-a discutat mult despre Aev și Aeveternitate. Ulterior, după ce Leibniz a corelat relațiile de ordine atât cu spațialitatea, cât și cu temporalitatea, iar Hume, cu cauzalitatea, problematica eternității și a corelației ei cu temporalitatea pe care o trăiește și o concepe omul a fost mult timp neglijată. Conceptul devenirii și cel al evoluției, ce s-au iscat după Hegel și la care Noica aderă din plin, readuce însă în prim-plan temporalitatea și fundalul ei transcendent. Heidegger, deși e frământat de problematica timpului, menține deschisă întrebarea în această direcție, fără a comenta transcendența temporalității. Noica, fixând devenința în centrul ființei ca ființă, nu poate ignora o problematizare mai adâncă a acestei teme, tocmai deoarece în față și dincolo de devenință îl plasează pe Unu. El scrie:

> „Abia acum, la nivelul devenirii, se poate pune problema *timpului*, dincolo de temporalitatea sau de temporalitățile invocate. El este o curgere staționară în orizontul unei deveniri staționare, devenința. Dacă elementele erau ființa secundă, atunci elementul unic, devenința, este ființa, pe care, la acest nivel, timpul ar părea s-o dezvăluie. Dar el n-o dezvăluie cu adevărat, iar încercările de a înțelege ființa prin timp, ca a lui Heidegger, au eșuat, poate pentru că nu erau întreprinse pe linia devenirii. Ființa-devenință este mai mult decât timp: e rațonalitatea intimă a elementelor, în real-posibilul ei"[22].

Ființa-devenință a lui Noica rămâne o provocare pentru gândirea speculativă la începutul erei postmoderne[23]. Iar dacă devenința e înțeleasă ca „întrupare" nu doar a

[22] C. Noica, *Tratat de ontologie*, ed. cit., p. 150.
[23] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

unui vag şi misterios Unu, ci a unei instanţe supracategoriale de tipul Subsistenţei, pe care categoria autologică şi nerelaţională a Unului doar o inaugurează, valenţele sale se multiplică instantaneu. Şi nu e vorba doar de deschiderea spre care ne îndreaptă cuplul categorial Tot (întreg)–parte pe care-l afirmă holomerul în direcţia supracategoriei Totului. Şi nici doar de articularea cu problematica temporalităţii, ce trimite spre Eternitate; care, odată cu devenirea-deveninţă, se încarcă prin instructurarea trecutului depăşit (conform formulei hegeliene din „*Aufhebung*"). Căci instanţa Subsistenţei pentadice cuprinde alături de Unul şi pe Totul, precum şi Eternitatea, Infinitul şi Absolutul. Noica a presimţit această complexitate, încă de la nivelul ontologic premergător deveninţei, atunci când, deşi susţine ideea că Unu/multiplu s-ar cere considerat ca unică categorie a elementului, acceptă alături de acesta, în calitate de categorii auxiliare, patru cupluri derivate din clasele categoriale kantiene: totalitate deschisă; limitaţie ce nu limitează; comunitate autonomă; posibil-real-necesar. Primele două trimit, cu evidenţă, nu doar spre Unu şi Totalitate, ci şi spre infinit; iar ultimele două, spre problematica cauzalităţii şi dinamica realizării. Dacă la nivelul elementului, ce patronează devenirea întru fiinţă, întâlnim o astfel de complexitate categorială, ea nu are cum să lipsească la nivelurile superioare ale deveninţei şi ale Unului.

Viziunea ontologică a lui Noica are deci de câştigat în urma raportării sale la sistemul filosofico-categorial pentadic, în sensul că direcţia speculaţiei se revigorează[24].

Dar şi din cealaltă perspectivă, sistemul pentadic, odată ce se pune faţă în faţă cu viziunea ontologică a lui Noica, nu-şi poate refuza întrebarea:

> „Oare cum se petrece exprimarea subsistenţei în Existenţă astfel încât pe puntea de mediere – care pentru Noica e deveninţă – să fie întemeiată şi să funcţioneze dinamismul creator de nou?"

Este deci loc, în gândirea speculativă românească, pentru o vreme a ne-leneviei.

[24] Mircea Lăzărescu, *Constantin Noica sau insuportabila filosofie*, Timişoara, Editura Brumar, 2018.

Scanned with OKEN Scanner

CONCEPTE ŞI STRUCTURI DE IDEI ÎN FILOSOFIA LUI CONSTANTIN NOICA (O SCHIŢĂ RECAPITULATIVĂ)

EUGENIU NISTOR*

Am sărbătorit în acest an 110 ani de la ivirea în lume a unuia dintre cei mai de seamă cărturari umanişti români din a doua jumătate a veacului XX: filosoful Constantin Noica, născut la 12 iulie 1909, în aşezarea Vităneşti-Teleorman, trecut la cele veşnice în ziua de 4 decembrie 1987, la Păltiniş. Şi cum suntem într-un moment de cumpănă al culturii române, bulversată mai ales de politruci demagogi şi traseişti, de politicianism şi platitudine, credem că o recapitulare a operei lui este necesară şi utilă, mai ales pentru noile generaţii de cititori, care ar trebui să-i cunoască amploarea şi adâncimea ideatică.

Scrierile din tinereţe ale lui Noica au aerul proaspăt al frăgezimilor embrionare, propunând teme de meditaţie noi, situate în preajma altora, din epocile precedente ale spiritualităţii occidentale. Astfel, în volumul *Mathesis sau bucuriile simple* (1934) meditaţia filosofică este consacrată metodei universale (*mathesis universalis*), instituită de René Descartes, tânărul filosof încercând să valideze o relaţie între elementele logico-matematice şi conştiinţa omenească, el arătând că „Dacă o *mathesis universalis* poate fi înfăptuită, *elementele ei* trebuie să zacă în noi înşine, în primul rând, şi să fie universal omeneşti, în al doilea rând", continuându-şi apoi ideea cu aprecierea că „grupate şi constituite, aceste serii de elemente stau sub două discipline vaste: logica şi matematica"[1]. Preferinţa manifestă a lui Noica pentru schematizare, formalizare, geometrizare, dar, foarte probabil, şi sub influenţa gândirii lui Hegel, îl duce la constatarea că „spiritul se caută pe sine în lucruri" şi că idealul culturii europene, *mathesis universalis*, se împlineşte pe planul individului, ca urmare a unui transfer formal de elemente culturale în orizontul conştiinţei acestuia.

Prin prisma acestor considerente putem înţelege mai bine şi următoarea carte a tânărului gânditor, intitulată *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant* (1936), unde meditaţia este concentrată în trei studii, fiecare propulsând concepte fundamentale ale operelor celor trei filosofi clasici nominalizaţi: *mathesis universalis* – la Descartes, *scientia universalis* – la Leibniz şi *lucrul în sine* sau *noumenul* – la Kant, ultimul concept fiind reluat din lucrarea sa de licenţă (susţinută în 1931).

Se vede foarte clar, în conţinutul scrierilor din tinereţe preţuirea acordată operelor clasice ale filosofiei, vizibilă şi în volumul *De caelo. Încercare în jurul cunoaşterii şi*

[1] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, ediţia a II-a, Bucureşti, Humanitas, 1992, p. 12.

* Universitatea „Petru Maior" din Târgu-Mureş/ Institutul „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române

Scanned with OKEN Scanner

individului (publicat pentru prima oară la Editura Vremea, Bucureşti, 1937), unde C. Noica face următoarea precizare în prefaţă:

> „Am scris aceste rânduri în amintirea lui Aristotel, a lui Averroes, a lui Cremonini şi a tuturor celor care au alcătuit tratate despre un cer care nu este".

Abordarea aceasta se justifică atâta vreme cât persistă doctrina filosofică a antichităţii – naturalismul –, postulată de Aristotel şi continuată de Averroes, Agrippa şi Cremonini, când *cerul era*, în conştiinţa omenească, ca materialitate filosofică; dar odată cu intrarea în arenă a raţionalismului cartezian şi cu posibilităţile tehnice de a privi de la ferestrele lumii cu luneta lui Galilei, iar mai apoi dată fiind ofensiva ştiinţifică pozitivistă, albastrul cerului nu mai putea fi privit decât ca *natură dez-substanţializată*, noţiunea de *cer* suferind o interpretare strict raţional-matematică. Punând în discuţie aşa-zisa *cunoaştere spornică*, Noica se referă de fapt la ceea ce în epistemologie este teoria adevărului-corespondenţă, în sensul unei depline corespondenţe între cuvânt şi faptă, şi îşi încheie discuţia cu o concluzie silogistică:

> „Ceea ce guvernează lumea sunt legile, ceea ce guvernează legile e mintea; ce altceva e lumea decât mintea în propriul ei exerciţiu?!"

Dar cum cunoaşterea omului modern, a individului, se află sub „tirania puterilor anonime", iar el este adesea apatic, deoarece ordinea nu-i mai este prescrisă din exterior, ci este urmarea unei răbufniri interioare, dinspre „cerul moral" al creştinismului, înţeles ca „îndemn lăuntric la desăvârşire", portretul generic al individului fiind similar cu portretul creştinului, apreciat a fi „singurul om care nu va avea niciodată sentimentul că şi-a pierdut timpul"[2].

Volumul *Schiţă pentru istoria lui Cum e cu putinţă ceva nou* (1940), care a fost teza de doctorat a lui Noica, este o sinteză de istoria filosofiei în care acesta se poziţionează echilibrat în raport cu şcolile de gândire neokantiene, el exprimându-şi deschis preferinţa şi admiraţia pentru filosoful din Königsberg, care „devine un caz particular într-o desfăşurare mai vastă, cea a lui *ingenium perenne*"[3]. Pentru Noica esenţa problemei constă în răspunsul la întrebarea: ce anume îl însufleţeşte pe om, în aşa fel încât el să se poată „înnoi neîncetat", sub aspect spiritual? Iar răspunsul devine chiar centrul nuclear al oricărei perspective filosofice viabile.

În volumul *Douăzeci şi şapte trepte ale realului*, prima carte publicată de filosof după ieşirea din puşcărie (apărută la Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969), Constantin Noica are o strategie foarte simplă: compartimentează volumul în trei secţiuni distincte: în prima, cu referinţă precisă la *natura anorganică*, supune analizei tabloul categoriilor sau genurilor celor mari ale lui Platon (în număr de cinci), cu precizarea analistului că „Platon nu era fizician, dar categoriile din *Sofistul* sunt caracteristice realului anor-

---

[2] *Dicţionarul operelor filosofice româneşti*, coordonator general: Ion Ianoşi, Bucureşti, Humanitas, 1997, pp. 31–33.

[3] Constantin Noica, *Schiţă pentru istoria lui Cum e cu putinţă ceva nou*, Bucureşti, Humanitas, 1995, p. 19.

Scanned with OKEN Scanner

ganic". Sunt analizate, în cadrul tabloului platonician: *Ființa* – în ipostaza gândirii istorice; *Starea* sau stările de închegare și agregare ale materiei, oricare ar fi acestea; *Mișcarea* – ca principiu activ între stări (solidă, lichidă, gazoasă); *Identitatea* – ca ceva ieșit din anonimatul lumii; *Alteritatea* – sub aspectul modificării identității prin alterare. În cea de-a doua secțiune, cu referire la *natura organică*, Noica supune analizei cele zece categorii ale lui Aristotel, făcând precizarea că:

> „Aristotel nu a fost doar naturalist, însă categoriile lui vorbesc cel mai bine prin intermediul naturii organice".

Aici sunt focalizate și comentate categoriile tabloului aristotelic: *Ființa individuală* – sub aspectul înălțării de la natura anorganică la cea organică și obținerea finitudinii; *Cantitatea* (cât?), ca mărime formală; *Calitatea* (ce fel?), cu urmarea transformării cantității în calitate; *Relația* (față de ce?), cu accepția că legăturile ființează pretutindeni în lume; *Spațiul* (unde?); *Timpul* (când); *Modalitatea* (cum?); *Acțiunea* (ce face?); *Pasivitatea* (ce suferă? – adică absența inițiativelor); *Posesiune* (ce are?). Iar cea de-a treia secțiune o reprezintă *natura reflectată și omul*, unde sunt supuse analizei cele douăsprezece categorii ale lui Kant, cu precizarea lui Constantin Noica că:

> „Kant nu a fost doar antropolog, dar categoriile lui sunt ale naturii reflectate de om și ale omului"[4].

Acestea sunt: *Unitatea*; *Pluritatea*; *Totalitatea*; *Existența*; *Inexistența*; *Limitația*; *Substanța*; *Cauzalitatea*; *Comunitatea*; *Posibilitatea*; *Realitatea*; *Necesitatea*. Iar, legat de această secțiune, când tratează *Limitația*, Noica exclamă: „Există limitații care limitează și limitații care nu limitează"; nu mai puțin evaziv fiind în comentariul dedicat *Realității*, când spune că „Toate trăirile sunt în realitate ... Omul o cunoaște – când o cunoaște – pentru că se află statornic pe punctul de a o pierde"[5]; iar când comentează *Necesitatea*, expresia sa se colorează frumos, căci aceasta iese la iveală „la capătul lucrurilor și al gândurilor", dar, în această etapă, trebuie să recunoaștem, discursul său filosofic devine memorabil:

> „Îmi vine în minte că omul de mâine, care se va desprinde de Marele Individ, cum a numit Hegel pământul, va pleca în alte părți cu pământescul lui cu tot. Abia când se va elibera cu adevărat de pământ va înțelege cât PĂMÂNT era în el și, cum fugind de lumea sa, a rămas cu ea cu tot în adâncul ființei sale"[6].

În „Epilog" la comentariul celor *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, reflectând la faptul cum vremurile s-au schimbat și se schimbă continuu, modificând și viziunea asupra cunoașterii, filosoful propune o perspectivă nouă, revoluționară, chiar în privința ideii – pe al cărei schelet s-a sprijinit știința lumii mai bine de două milenii! Așadar, la vremuri noi, concepte noi! Noica solicită, în mod imperativ, adoptarea unui limbaj potrivit, strict necesar unei reale sincronizări între filosofie și știință:

---

[4] Constantin Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, București, Editura Științifică, 1969, p. 7.
[5] *Ibidem*, p. 89.
[6] *Ibidem*, pp. 106–109.

Scanned with OKEN Scanner

„Dar atunci nu trebuie oare să regândim ideea şi s-o rebotezăm din perspectiva mai cuprinzătoare decât lumina, *a undei*. Numim ideea după greci, de la *a vedea*. Dar nu pentru faptul că e legată de unda luminoasă a purtat un nume potrivit ideea, ci pentru că e vorba de undă. Lumina – această bandă îngustă din spectrul undelor electromagnetice – înseamnă prea puţin spre a califica ideea. Astăzi lumina a intrat în minorat, căci ne-am înstăpânit peste întreg spectrul undelor electromagnetice" ... [iar] substanţa şi manifestarea lumii o dau unda"[7].

Prin aceasta, Constantin Noica se dovedeşte a fi un filosof modern, cu o viziune proprie, originală, care ia în considerare orice nouă descoperire ştiinţifică, fiind un gânditor adevărat, pe deplin racordat la paradigmele cunoaşterii şi epistemologiei mileniului trei.

Povestiri despre Om. După o carte a lui Hegel este o lucrare elaborată prin anii '50, când Constantin Noica avea domiciliul forţat la Câmpulung-Muscel, fiind o repovestire a *Fenomenologiei spiritului* a gânditorului german, întreprinsă din două perspective: prima parte, a fenomenologiei hegeliene (cap. I–VI), se referă la „Neobişnuitele întâmplări ale conştiinţei, în căutarea certitudinii"[8], iar partea a doua a interpretării, extrasă din capitolele următoare, este „Povestea omului ca toţi oamenii"[9]. Aşadar, plecând de la dialectica hegeliană, adică de la „raţiunea care observă", trecând prin „raţiunea cunoaşterii ştiinţifice", se va ajunge, pe acest traseu circular, tot la o raţiune care observă, în speţă la „raţiunea care examinează legea", iar, în final, la „conştiinţa devenirii întru fiinţă", astfel încât putem spune că asistăm la rotunjirea circuitului în care „raţiunea este în filosofia lui Noica obiectul unei reforme generale"[10].

Cărţile care structurează ideile *sistemului ontologic* al lui Noica sunt: *Devenirea întru fiinţă* (datată în 1950, dar editată după mai bine de trei decenii, Vol. I – *Încercare asupra filosofiei tradiţionale* şi vol. II – *Tratat de ontologie*, ambele publicate la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică din Bucureşti, în 1981) şi *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986). În cele două părţi ale *Devenirii întru fiinţă*, Noica îşi pliază ideile pe o structură triadică, dar şi „circulară", cele trei capitole ale lucrării fiind: 1. *Cercul în istoria fiinţei*; 2. *Cercul în conştiinţa filosofică* şi 3. *Cercul în filosofia fiinţei*. Dorind să-i restituie fiinţei demnitatea cuvenită, problematica acesteia este analizată din trei perspective filosofice (plus una), şi anume: prin conceptul clasic de fiinţă al lui Parmenide – care a deschis astfel *o temă* în istoria filosofiei; prin prisma filosofiei kantiene, în care raţiunea este considerată facultatea superioară de cunoaştere, dar rămâne „vinovată" de iluziile metafizicii clasice – aici fiind şi o *antitemă* de discuţie; prin filtrul triadic al dialecticii hegeliene (unde dezbaterea se face după tipicul teză–antiteză–

[7] *Ibidem*, pp. 114–116.

[8] Constantin Noica, *Povestiri despre Om. După o carte a lui Hegel*, Bucureşti, Cartea Românească, 1980, p. 111.

[9] *Ibidem*, p. 238.

[10] Vezi studiul „Constantin Noica", din *Istoria filosofiei româneşti*, coordonatori: Alexandru Surdu, Dragoş Popescu, Ştefan-Dominic Georgescu, Colecţia „Civilizaţiă românească", Bucureşti, Editura Academiei Române, 2018, p. 219.

Scanned with OKEN Scanner

sinteză) și avem formulată *teza* dezbaterii, iar, în final, un al patrulea moment de filosofare – *tema regăsită*. Așadar, avem aici o desfășurare dialectică nu în trei, ci în patru „timpi", care se întâmplă prin: 1. părăsirea ideii parmenidiene de ființă, 2. repunerea în circuit a argumentului ontologic kantian, 3. formularea unei teze dialectice și 4. Regăsirea temei și reformarea ei.

Iar în *Scrisori despre logica lui Hermes* (Editura Cartea Românească, București, 1986), Constantin Noica nu pledează pentru o nouă disciplină formală, cum ar părea, ci pentru o altfel de înțelegere a logicii: dacă în logica lui Ares, zeul grec al războiului, nu contau *pierderile cantitative* (soldații pot să piară, important fiind ca oastea să se conserve), în schimb în logica lui Hermes, zeul comunicării și al interpretării, contează *calitatea*, fiecare individ (soldat) ridicându-se la puterea mulțimii (oștirii), așa cum ar fi exemplul oferit de Socrate, exponentul valid prin care întreaga umanitate se exprimă printr-un singur ins. Formalizată excesiv, logica a pierdut legătura cu lumea, de aceea, spune Noica, ar trebui găsit un nou suport ontic pentru ea, apropiind-o de „fâpturile de-o clipă", oricât de efemere ar fi acestea. Și aici avem descrise șase tipuri de judecăți, aidoma maladiilor spiritului, cu deosebirea că acestea configurează modele de doi termeni combinați, extrași obligatoriu din același *triunghi logic*: I–D–G (Individual–Determinații–General), astfel: 1. judecată delimitantă sau descriptivă (de tip I–D); 2. judecată generalizantă sau definitorie (de tip D–G); 3. judecată realizantă sau de realizare (de tip G–I); 4. judecată integrantă sau de integrare (de tip I–G); 5. judecată de delimitare (de tip G–D); 6. judecată particularizantă (de tip D–I). Și cum în logica clasică silogismul, ca și conceptul, sunt goale de conținut, filosoful propune abordarea unei noi scheme logice, iar în acest sens recurge la *synalethism*, care nu mai este o propoziție silogistică, ci este *o propunere*, adică *o temă*, noul mecanism nemaifiind compus din trei timpi, ci din patru (ca și în *Devenirea întru ființă*), adică: tema propusă, deschiderea liberă a temei, închiderea temei, pentru ca, în cel de-al patrulea „timp", să se recurgă la redeschiderea, în formă organizată, a temei.

Până la ordonarea ideilor și conceptelor de bază ale *sistemului rostirii filosofice românești*, scrisul lui Constantin Noica a parcurs alte câteva etape, „pregătitoare"; mai întâi a publicat volumul *Rostirea filosofică românească* (Editura Științifică, București, 1970), apoi *Creație și frumos în rostirea românească* (Editura Eminescu, București, 1973), acestea fiind urmate de *Sentimentul românesc al ființei* (1976), iar într-o etapă ulterioară, târzie (în chiar anul morții sale), a văzut lumina tiparului volumul *Cuvânt împreună despre rostirea românească* (Editura Eminescu, București, 1987), aparte fiind *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (Editura Univers, București, 1978), *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești* (Editura Eminescu, București, 1975) și *Introducere la miracolul eminescian* (publicat postum, Editura Humanitas, București, 1992). Noica recunoaște că imboldul în alcătuirea acestei filosofii a ființei l-a primit din partea lui Mircea Vulcănescu – autorul unui proiect neîncheiat, din vremea războiului, din care s-a publicat (după manuscrisele rămase) o singură carte: *Dimensiunea românească a existenței* (Fundația Culturală Română, București, 1991). Deși ar trebui să adăugăm că alte „porniri" ale lui Noica către o investigație

Scanned with OKEN Scanner

de profunzime a fiinţei autohtone se confirmă încă din tinereţe, când a scris admirabilul volum *Pagini despre sufletul românesc* (Editura Luceafărul, Bucureşti, 1944), cuprinzând şapte studii, aparent autonome, şi două reprezentând textul unor conferinţe, unde abordările sunt de felul acesta: „Ce e etern şi ce e istorie în cultura românească", „Bisericuţele noastre", „Suflet agrar şi suflet pastoral", „Cum gândeşte poporul român", „Pentru o istorie a gândirii româneşti", „Sufletul românesc şi muzica", „Ardealul în spiritualitatea românească". Iar, în aceeaşi carte, când se referă la *Getica* lui Pârvan, unde acesta descria viaţa strămoşilor noştri îndepărtaţi, plugari şi ciobani, locuind în sate şi cătune, dar care promovau o cultură deloc inferioară celei a orăşenilor greci (în coloniile Eladei de pe ţărmul Mării Negre), Noica se arată revoltat şi, pe un ton categoric, scrie o frază memorabilă: „Noi nu mai vrem să fim eternii săteni ai istoriei!"[11].

Practic, Constantin Noica schiţează cu ingeniozitate *modelul devenirii întru fiinţă* pornind de la o situaţie de specificitate, mai precis de la detaliile particulare ale limbii române, pentru a ajunge apoi la o viziune ontologică generală. Dar cum se întâmplă acest lucru? Iar filosoful dă un răspuns foarte simplu: acceptând ideea că limba este sufletul unei comunităţi, adică chiar „simţirea" ei, care este identică cu mentalitatea şi cu gândirea colectivităţii respective. Aşadar, suflul cuvântului este cel care îl învăluie pe insul uman şi îl ţine strâns în liniile lui magnetice, el fiind acela care îi hotărăşte profilul spiritual adevărat, având asupra lui o putere de *arheu* (termenul este preluat de la Eminescu). Avantajele rezultate din examinarea acestui misterios potenţial al limbii române sunt multiple: în primul rând, o mai mare grijă în operarea cu încărcătura cuvintelor, apoi inventarierea celor cu potenţial filosofic şi constituirea unei recuzite de termeni autentici, care pot fi utilizaţi în vederea unei rostiri filosofice româneşti, deoarece, câtă vreme categoriile lui Aristotel şi Kant ne-au parvenit pe filieră latină şi franceză, „este nevoie de concepte zămislite din aluatul limbii române, iar nu împrumutate aidoma, ca formă şi conţinut"[12]. Reinvestind cu forţă ideatică vechi şi adânci (ca sens expresiv) cuvinte româneşti, Noica ne oferă bucurii estetice de netăgăduit, punând astfel în cumpănă *sinele* cu *sinea*, comparând *fiinţa* cu *firea* sau *devenirea* cu *petrecerea*, vorbind de *cumpăt* şi *computer* sau de *comunicare* şi *cuminecare*.

În *Sentimentul românesc al fiinţei*, filosoful descoperă particularitatea viziunii autohtone asupra fiinţei în expresia *întru*, care, postulează el, este o închidere ce se deschide şi o limitaţie ce nu limitează. Aceasta pentru că, în procesul de dislocare a realităţii şi de poziţionare a fiinţei, în cadrul acestuia se produc tot felul de evenimente, denumite şi *funcţii* sau *modulaţii*, care sunt exprimate atât de divers tocmai prin mlădierile verbului *a fi*, structurând şase variante „de lucru", după cum urmează: 1. *N-a fost să fie* – în varianta fiinţei neîmplinite; 2. *Era să fie* – în situaţia fiinţei suspendate; 3. *Va fi fiind* – exprimând situaţia fiinţei eventuale; 4. *Ar fi să fie* – în situaţia fiinţei posibile; 5. *Este să fie* – în cazul fiinţei intrării în fiinţă; 6. *A fost să fie* – în situaţia fiinţei săvârşite. Descriind cele şase modulaţii româneşti ale fiinţei, filosoful a avut mereu în faţă tabloul precarităţii ontologice, conform modelului I–D–G (Individual–Determinaţii–General), arătând că exemplul

[11] Constantin Noica – *Pagini despre sufletul românesc*, Bucureşti, Humanitas, 1991, p. 7.

[12] *Dicţionarul operelor filosofice româneşti*, ed. cit., p. 30.

Scanned with OKEN Scanner

seninătății ființei la Brâncuși este cel mai în măsură să exprime starea „ființei ca ființă", decurgând chiar din *devenirea întru ființă*. Apoi el consideră că cele șase poziționări ale ființei, conform modelului I–D–G, sunt și *boli ontice* sau *maladii ale spiritului contemporan*, exemplificându-se prin descrierea profilului spiritual al unor personalități istorice sau culturale, denumindu-le cu termeni greceşti, astfel: *prima maladie* este notată I–D, cu G lipsă (adică absența în cadrul unei realități cu determinațiile ei a ceva de ordin general), și este denumită *catholită* (de la grecescul *katholou* = ceva de ordin general), neconștienți de boala lor fiind fiul risipitor, Don Juan și Napoleon, iar perfect conștienți: Kierkegaard și Nietzsche; *cea de-a doua maladie* poate fi simbolizată prin D–G, cu I lipsă (adică absența unei realități individuale pentru determinațiile ce se prind în general), fiind denumită *todedită* (de la grecescul *tode ti*, cu semnificația de „acest lucru anume"), marii bolnavi fiind Goethe și Sf. Augustin în faza vieții lui maniheiste; *cea de-a treia maladie* este notată G–I, cu D lipsă (adică absența determinațiilor potrivite pentru ceva general care a căpătat personalitate individuală), denumită *horetită* (de la grecescul *horos*, care înseamnă determinație), filosoful venind cu exemplul bolii ontice la Don Quijote, la Faust sau Zarathustra, îngerii în lumea celestă și Ludovic al XIV-lea în istoria Franței medievale sau Pygmalion în mitologie; *cea de-a patra boală ontică* este notată I–G, cu lipsa lui D (adică lipsesc anumite determinații ale ființei individuale care s-a ridicat la general), fiind botezată *ahoretie*, identificată de Noica în piesa de teatru a lui Samuel Beckett, *Așteptându-l pe Godot*, în stoicismul împăratului-filosof Marc Aureliu și în suferința asumată a asceților și extaticilor; *cea de-a cincea maladie* este notată G–D, cu lipsa lui I (adică prin absența unei realități individuale a ființei, în cadrul unui univers general, specificat prin variate determinații), fiind denumită *atodetie*, fiind boala de care a suferit Platon și Kant, fiind prezentă în miezul oricărei culturi; în sfârșit, *cea de-a șasea maladie ontică* este notată cu D–I, prin lipsa lui G (prin care ființa omenească concentrează, în mod voit, într-o realitate individuală, determinații, lipsind însă raportul și siguranța generalului), denumită *acatholie*, vizibilă, subliniază filosoful, în ipostaza civilizației.

Dintre cele șase maladii cuprinse în tabloul patologiei spirituale, doar trei dintre ele, subliniază Constantin Noica, îi marchează și pe români, și anume: *catholita* și *todetita*, care sunt suferințe fără de voie, iar de *ahoretie* se îmbolnăvesc unii semeni prin propria lor voință, el însuși declarându-se bolnav de *ahoretie*, făcând o mărturisire de credință: „Pacientul declară că a citit la 18 ani pe Kant și că s-a simțit confiscat pe viață de gândirea speculativă...".

Scanned with OKEN Scanner

TEOLOGIE ŞI FILOSOFIE ÎN PERIOADA INTERBELICĂ ROMÂNEASCĂ. ACTUALITATEA GÂNDIRII LUI NAE IONESCU

IONIŢĂ APOSTOLACHE*

Întrepătrunderea şi dialogul dintre teologie şi filosofie în spaţiul românesc s-a bucurat de o creştere deosebită mai ales în perioada interbelică. În cele mai importante instituţii de învăţământ şi cultură din ţara noastră s-a consolidat o adevărată şcoală de gânditori şi mărturisitori creştini. Revigoraţi de consistenţa spiritului românesc şi valoarea eternă a Învăţăturii de Credinţă Ortodoxă, cei mai mulţi dintre ei ne-au lăsat moştenire lucrări şi opere de geniu, inegalabile ca valoare până astăzi. Pentru noi, cel mai profund exemplu rămâne totuşi conjugarea, pe alocuri martirică, gândirii şi trăirii autentice în Hristos şi în Biserică.

Până a ajunge la experierea unei gândiri teologale complete, marile spirite ale neamului nostru au evocat în creaţiile lor conştiinţa evocării marilor noastre valorile naţionale[1]. Această specificitate extrem de importantă atât pentru generaţia interbelică, cât şi pentru înaintaşii lor, a fost, este şi cu siguranţă va fi un răspuns pertinent la provocările curentelor secularist-postmoderniste. Academicianul Alexandru Boboc este de părere în acest sens că:

> „în ciuda acuzaţiei de «naţionalism» (de fapt, în istoria modernă justificat), apelul la spirit naţional, idee naţională, cultură naţională nu poate fi exclus … ele sunt în firea lucrurilor prin însuşi faptul creaţiei şi al afirmării personalităţii unei naţii. Tăgăduirea valabilităţii lor devine dovadă de greşită înţelegere, dacă nu de rea voinţă, chiar «*mauvaise foi*»"[2].

Etosul poporului român s-a remarcat în ansamblul culturii europene printr-un specific al său. Filosofia, punctul de reper al generaţiei interbelice, a dovedit „o legătură mult mai strânsă cu istoria ei decât o are altă ştiinţă cu propria ei istorie", raportându-se implicit „la interesele culturale ale timpului său". Tot academicianul Alexandru Boboc lămureşte în continuare arătând că:

---

[1] Un mare filosof al istoriei şi culturii germane, W. Wundt, afirmă că „dezvoltarea filosofiei, mai mult decât aceea a ştiinţelor, este legată de cultura unui popor. O măsură certă, chiar dacă exterioară pentru această cultură, este limba. Limba poporului pătrunde mai întâi poezia, apoi ştiinţele şi cuprinde întreaga particularitate spirituală a naţiunilor" (W. Wundt, *Die Nationem und ihre Philosophie*, Leipzig, A. Kroner Varlag, 1918, p. 11).

[2] Alexandru Boboc, *Cultură şi conştiinţă istorică. Prolegomene la o reconstrucţie modernă în filosofia culturii*, Cluj-Napoca, Editura Tribuna, 2018, pp. 162–163.

* Universitatea din Craiova

Scanned with OKEN Scanner

„legătura filosofiei cu istoria, mai exact cu spiritul unui popor, justifică în mare măsură considerarea a ceea ce-i specific filosofiei în cultura unui popor".

Cu toate acestea,

„nu orice filosofie poate să ridice pretenția de a fi în acest sens expresia epocii și a vieții unui popor. De aceea este necesară sublinierea unor particularități, care țin de etosul și armonizarea tradiției și a actualității în cultură"[3].

Elementele de specificitate sunt rezumate prin urmare la trei: „limba, un poet și un sculptor". Mai lămuritor, pentru a putea înțelege specificitatea etosului românesc, trebuie să avem în vedere legătura dintre: limba noastră latină, Mihai Eminescu și Constantin Brâncuși[4].

În ceea ce ne privește, îndrăznim să mergem puțin mai departe. Se cunoaște foarte bine că limba noastră românească, cu întreaga sa moștenire de expresii și sensuri, s-a închegat în tinda bisericii. În consecință, marele nostru poet național, Mihai Eminescu, a grăit și și-a scris viersul în *„limba vechilor cazanii"*. În ceea ce îl privește pe Brâncuși, el este cel care poartă cu sine inspirația ancestrală a strămoșilor daco-romani, încrustată ca testament în ființa lemnului, la Hobița. Primele lui artefacte au fost troițele și stâlpii de lemn, ce străjuiesc și astăzi vechile case și bisericuțe gorjenești.

Acești „Eroi ai Culturii Române" și mulți alții asemenea lor sunt vrednici de toată cinstirea și prețuirea noastră. Dimpreună cu miile de ostași care și-au dat viața „pentru apărarea țării și a Credinței Ortodoxe, pentru libertatea și demnitatea noastră", ei au ridicat prin jertfa lor adevărate capodopere culturale, puse în slujba „sufletului românesc". Vasile Conta, Constantin Rădulescu-Motru, Lucina Blaga și nu în ultimul rând Constantin Noica au reușit să elaboreze adevărate *sisteme filosofice în limba română*. La fiecare dintre ei, elementul de specificitate națională a ocupat un loc cu totul aparte. Constantin Noica, de pildă, este foarte preocupat în special de *capacitatea etimologică și creativă a limbii române*[5] ca resort al păstrării identității naționale. Academicianul Alexandru Surdu spune în acest sens că odată

„cu lucrarea *Creație și frumos în rostirea românească* a lui C. Noica intrăm într-un alt domeniu, al creației, al construcției lingvistice pe baza semnificațiilor ascunse

---

[3] Alexandru Boboc, *Cultură și conștiință istorică* ..., p. 166.

[4] „Limba și Eminescu, spune Constantin Noica, ne-a dat fața mai întunecată a ființei; tot limba și în chip cuprinzător, un sculptor, Brâncuși, ne vor arăta fața cea mai luminoasă" (Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, 1978, p. 12).

[5] „Noica, urmându-l pe Mircea Vulcănescu, a obținut rezultate deosebite în cercetarea «tainițelor» limbii române. Este vorba, în primul rând, despre dovedirea posibilităților filosofice ale limbii române și de exprimare a marilor concepte filosofice grecești, franceze și germane. Lucru dovedit în traducerile exemplare din aceste limbi, la care a contribuit și Constantin Noica încă din tinerețe. În al doilea rând, este vorba de încercările reușite de elaborare a unor sisteme filosofice în limba română (Vasile Conta, Constantin Rădulescu-Motru, Lucian Blaga), printre acestea fiind și *Devenirea întru ființă* a lui Noica. Dar cea mai importantă contribuție a lui este *Sistemul Rostirii Filosofice Românești*, adică elaborarea unei filosofii intraductibile în alte limbi" (Alexandru Surdu, *Monumente pentru eroii culturii române*, București, Editura Contemporanul, 2018, pp. 191–192).

Scanned with OKEN Scanner

ale cuvintelor. S-ar putea spune, de data aceasta, că înseşi cuvintele sunt puse la lucru, sunt puse să-şi dovedească valenţele constructive. Noica nu mai scormoneşte prin trecutul cuvintelor româneşti ... ci le pune la lucru, le munceşte ... Care sunt însă lucrările ascunse şi adânci ale cuvintelor, se întreabă Noica. Hai să le punem la lucru! Nu să le muncim, nici să le chinuim, ci, asemenea preoţilor (de la gr. *Poiein* – a crea), să le prelucrăm şi să le transformăm în creaţii"[6].

Cu aceste principii s-a construit în mare „personalitatea" culturală şi filosofică a generaţiei interbelice. Această afirmare devenea indispensabil necesară în contextul definirii unei entităţi culturale moderne în Europa sfârşitului de secol XIX – începutului de secol XX[7]. În această epocă de reafirmare a ethosului românesc, se remarcă în mod deosebit profesorul Nae Ionescu prin promovarea unei „perspective filosofice realiste şi ortodoxe"[8].

1. PROFESORUL NAE IONESCU – FORMATORUL UNEI GENERAŢII

Născut la gurile Dunării, în oraşul Brăila (4/16 iunie 1890), „într-o familie de ortodocşi practicanţi", Nae (Nicolae) Ionescu „căpătase primele noţiuni religioase de la mama lui, o femeie extrem de credincioasă şi de inteligentă, cu ascendenţă grecească, printre ai cărei înaintaşi figurează mai multe înalte feţe bisericeşti şi, poate, chiar un patriarh al Constantinopolului (Patriarhul Trifon, din sec. IX)"[9]. Şcoala a început-o în oraşul natal, unde a absolvit studii primare, secundare şi liceale[10]. A fost admis la Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti, finalizând studiile în 1912 la specializarea „filosofie". După facultate a intrat în învăţământul preuniversitar, predând filosofia la Liceul „Matei Basarab" din Bucureşti, fiind în acelaşi timp şi colaborator al Revistei *Studii filosofice*. Au urmat câţiva ani buni de pregătire academică în Germania. Se înscrie astfel la doctorat, studiind mai întâi la Göttingen şi apoi la München, unde îşi susţine şi teza, în 1919, sub coordonarea profesorului Bäumker[11]. Revenit în ţară, Nae Ionescu a profesat la Lice-

[6] Alexandru Surdu, *Monumente pentru eroii culturii române*, p. 193-194.

[7] „Avem nevoie de un ideal nou – spunea Constantin Rădulescu-Motru – un ideal în care să se sintetizeze aspiţaţiunile lumii moderne, aspiraţiuni îndreptate spre fapte, iar nu spre contemplaţiune; avem nevoie de un ideal care să ne simbolizeze formarea şi perfecţionarea ca un act de cucerire, iar nu ca un act de dărnicie venit din partea divinităţii" („Puterea sufletească", în vol. *Personalismul energic şi alte scrieri*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1984, p. 317).

[8] Florica Diaconu, *Filosofia românească. Studii şi articole*, Editura Alma, Craiova, 2008, p. 269.

[9] Dora Mezdrea, „Nae Ionescu – teologul", în vol. Nae Ionescu, *Teologia. Integrala publicisticii religioase*, ediţie, introducere şi note de Dora Mezdrea, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 8.

[10] Este exmatriculat în ultimul an de studiu la Liceul „Nicolae Bălcescu" din Brăila, pe motiv de „republicanism naţional". Îşi finalizează stagiul de pregătire liceală la un alt liceu, tot în Brăila.

[11] Lucrarea cu titlul „Versuch einer Begründung der Mathematik" („Logistica ca o nouă încercare de definire a matematicii") i-a fost publicată postum, în anul 1944, în „Izvoarele de filosofie", editori fiind Constantin Floru, Constantin Noica şi Mircea Vulcănescu. În 1993, teza a fost tradusă de academicianul Alexandru Surdu şi tipărită în volumul *„Neliniştea metafizică"* (coord. Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1993, pp. 5–56).

Scanned with OKEN Scanner

ul Militar „Mănăstirea Dealu", unde a ocupat și postul de director. La scurt timp după această experiență își începe cariera universitară, mai întâi ca asistent la Catedra de Logică și Teoria cunoașterii din cadrul Facultății de Filosofie din București, aflată pe atunci sub coordonarea marelui profesor Constantin Rădulescu-Motru. Ascendența sa universitară a fost una susținută, urcând pe rând la conferențiar (1921), docent universitar (1925) și profesor plin (1937). Printre cursurile de care s-a ocupat se numără: Logica, Istoria Logicii, Metafizica și Filosofia Religiilor[12].

Cu o activitate intelectuală intensă, împărțită simetric între lucrarea academică de la catedră și cea publicistică, Nae Ionescu rămâne în istoria filosofiei și teologiei românești ca un practicant al celor rostite. El este un „harismatic", care a știut foarte bine să critice și să restaureze deopotrivă. Întreaga sa aplecare spre problematica vieții duhovnicești

> „a fost susținută de râvna personală în slujba Logosului, de lupta personală către desăvârșire, de viața lui de creștin practicant și de continua lui activitate puse în slujba «mai marii slave a lui Dumnezeu», așa cum o mărturisește, smerit și mai mult indirect, vorbind de «bietele noastre persoane – cari, totuși, se întâmplă uneori să fie ale unora cari au luptat din greu și cu cartea, și cu lumea, și cu diavolul, și cu ei înșiși, așteptând împlinirea nădejdii de a fi învinși de Dumnezeu»"[13].

2. „NAE IONESCU. AȘA CUM L-AM CUNOSCUT": PORTRET DE LA UN UCENIC

Nae Ionescu a fost neîndoielnic vârful de lance al generației interbelice. Profesorul prin excelență, el este cel prin care se descoperă și de la care pornesc nume mari ale culturii neamului românesc, precum: Constantin Noica, Mircea Eliade, Emil Cioran etc. Dintre toți, Mircea Vulcănescu este cel care ne-a zugrăvit și ne-a lăsat moștenire poate cea mai frumoasă „frescă în cuvinte" a maestrului.

Mircea Vulcănescu îl descoperă pe magistru în clasele terminale de liceu (cca. 1920–1921). Obișnuia să vină la sediul Facultății de Litere și Filosofie din București pentru a asculta periodic cursurile marelui profesor Vasile Pârvan. Într-o zi, în locul lui Pârvan, a apărut „un tânăr lung și uscat", care „a făcut o lecție extrem de abstractă, dar în același timp extrem de clară, despre principiul uniformității în științele naturale". Este momentul în care Mircea Vulcănescu, pe atunci tânăr căutător de modele, rămâne impresionat de „coerența gândirii" magistrului „și mai ales de expresivitatea gestului cu mâna dreaptă"[14].

De la impactul primelor impresii din perioada de tatonare, tânărul Mircea Vulcănescu se va preocupa în detaliu despre CV-ul charismaticului profesor de filosofie.

---

[12] Lucian Pricop, „Studiu introductiv", în Nae Ionescu, *Individul religios. Prelegeri de filosofia religiei*, ediție revizuită și adăugită, Editura Cartex, p. 10.

[13] Dora Mezdrea, „Nae Ionescu – teologul", în Nae Ionescu, *Teologia* ..., p. 13.

[14] În același jurnal pe care i-l dedică magistrului, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, Mircea Vulcănescu creionează filosofic imaginea înregistrată prin gaura cheii la ceas de seară, când Nae Ionescu își preda Cursul de Filosofia Religiei. Ne vom opri și noi asupra acestui tablou în cele ce urmează.

Scanned with OKEN Scanner

Descrierea generală pe care o redă în jurnalul său confirmă în parte biografia lui Nae Ionescu, punctând principalele repere ale ascendenței sale profesionale, până la activitatea de la catedră:

> „M-am interesat de el pe la alți prieteni mai mari care-i fuseseră colegi la Facultate și am aflat că-și făcuse Filosofia înainte de război, în aceeași serie cu prințul Carol, că se însurase, tânăr, cu o colegă de la germană, că plecase apoi în Germania, unde avusese doi copii, că în timpul războiului fusese prizonier în același lagăr cu Jacques Rivière (și ne spunea el însuși, mai târziu, că niciodată n-a citit atât cât a citit acolo! ...). După război, fusese numit profesor de matematici și filosofie la Liceul de a Mănăstirea Dealului, de unde cunoștea pe o parte din băieții care daseră examen cu el în sala a V-a. De la un fost coleg de al meu de la Liceul Lazăr (Iacobescu) am aflat că era om evlavios, care se ducea regulat la Biserica Albă și îngenunchia la citirea Evangheliei și la ieșirea cu Darurile. Era în 1921. De la alții am aflat că era foarte deștept, că scrisese la *Noua revistă română* a lui Motru, care-l iubea mult, că scria sub pseudonim la *Ideea europeană*, că e foarte leneș, că nu vrea să scrie cărți etc."[15].

Dincolo de detaliile biografice, Vulcănescu a fost interesat în mod primordial de *valoarea omului* care îi stătea înainte. În acest sens, Nae Ionescu ieșea din tiparele clasice de studiu ale contemporanilor săi (amintindu-se aici în mod special disputa cu Mircea Florian)[16]. Cursurile de Logică, Metafizică și Filosofia Religiei se ridicau cu mult peste „ateismul și materialismul" raționalist, aferente metodelor de predare din vremea sa:

> „Mai erau interesante cursurile lui Nae Ionescu și prin caracterul lor de prospețime, de lucru făcut atunci. Nae Ionescu nu-și pregătea cursurile de acasă. Nu le scria. Uneori venea cu o notiță scrisă pe o carte de vizită, pe care o scotea din buzunar. Alteori venea, se așeza pe scaun, tăcea câtăva vreme, căutând parcă să organizeze mintal ce va spune, și, pe urmă, începea. Gândirea lui se constituia atunci, vie, direct în fața noastră. Vedeam omul care și-a pus o problemă și care se gândea la ea. Vorbea, adică, cu sine, în fața noastră, despre cum ar putea-o rezolva. Totdeauna încerca mai multe drumuri. Când apuca într-o direcție, nu știa încă unde-l va duce. Când, luând-o într-o direcție, o istovea, dar îi rămâneau îndoieli nedezlegate, încerca o nouă cale. După fiecare lecție, rămânea o întrebare deschisă, uneori de la un curs la altul, și chiar de la un an la altul"[17].

Serios întipărit într-o mulțime de amintiri și întâmplări conjuncturale, cele mai multe în legătură cu activitatea de la catedră, portretul lui Nae Ionescu devine remarca-

---

[15] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, București, Editura Humanitas, 1992, pp. 22–23.

[16] Filosof de factură raționalistă, profesorul Mircea Florian (1888–1960) a fost ucenic a lui Titu Maiorescu, „gândirea acestuia marcându-l toată viața". Profesor remarcabil de Istoria Filosofiei la Universitatea din București și membru postum al Academiei Române, Florian invocă printre altele două tendințe în care se regăsește cultura europeană interbelică: „pe de o parte, o dezvoltare excesivă a gândirii teoretice, a raționalismului, iar pe de altă parte, o exaltare a instinctelor vieții, o proliferare a filosofiei iraționaliste". Exponent al primei tendințe, filosoful român a militat pentru „nevoia unei viziuni superioare vechiului raționalism, viziune realizată de pe fundamente raționaliste totuși" (Florica Dinu, *Filosofie românească. Studii și articole*, Craiova, Editura Alma, 2008, pp. 236–237; 249).

[17] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

bil evidențiat în contextul prestației sale de la cursul de Filosofia Religiei. În acest punct, Mircea Vulcănescu descoperă autenticul creștin al metodei marelui său magistru. Momentul este de asemenea providențial pentru ucenicul „proaspăt ieșit din ateismul crud", promovat prin metodele filosofiei raționaliste, și totodată bulversat de așazisa *evanghelizare socială* a predicatorilor neoprotestanți[18]. Era pentru prima oară când unul dintre profesorii de filosofie venea înaintea studenților pentru a vorbi direct despre dimensiunea metafizică a credinței ortodoxe și despre aplicabilitatea ei existențială. Prin ferestrele deschise de maestru, ucenicul Mircea Vulcănescu se vede dintr-o dată transpus într-o realitate comunitară, pătrunsă și întărită de duhul Tradiției Ortodoxe. Iată ce mărturisește în acest sens:

> „Ceea ce mă surprindea atunci în învățământul naeionescian era faptul că, în viziunea lui fenomenologică, actul religios nu se țesea în intimitatea singurătății mele, între Dumnezeu și mine – cum mă învățasem a crede –, ci între Dumnezeu și lumea întreagă, legată de mine prin acel sentiment de solidaritate intimă, în păcat și-n suferință, care ne face să zicem, împreună: Noi. Descopeream aici, odată cu tâlcul vorbelor lui, un răsunet adânc și uitat al unei religiozități intime, pierdute odată cu naivitatea, care izola ca o muzică din adânc, pătrunzând și transformând experiența mea lăuntrică, recentă, pe care-n loc s-o desființeze, o reliefa, dându-i acel sentiment de tărie și de durată, pe care n-o capeți decât prin comunitatea tradiției"[19].

Pătruns de frumusețea învățăturilor duhovnicești, explicitate ortodox și totodată metafizic, Mircea Vulcănescu se hrănește cu fiecare gest al profesorului, asimilându-l aproape profetic. Pentru el, rămâne memorabilă imaginea mâinilor lui Nae Ionescu, surprinse pe gaura cheii în lumina plăpândă a lămpii, într-o seară întârziată la cursul de Filosofia Religiei:

> „N-am să uit niciodată o seară de sâmbătă, în care, scăpat târziu de la cazarmă, am ajuns la cursul lui Nae de filosofie a religiei, din sala a XVIII-a, târziu, după intrarea profesorului, și n-am îndrăznit să intru. Era seară și, la lumina lămpii cu gaz aerian, care dădea peisagiului aceeași culoare verzuie a *Lecției de anatomie* a lui Rembrandt, pe care o avusese și primul examen al lui la care asistasem, am urmărit, prin gaura cheii, mâna lui Nae Ionescu luând cele mai variate expresiuni: aci pâlpâind ca o flacără arzătoare, aci devenind, dintr-o dată, săgeată arătătoare, aci înflorind ca o floare învolburată, aci retezând avânturile, neted ca o piatră de hotar, în timp ce el lămurea studenților înțelesul «revelației». Mâinile acestea m-au urmărit, apoi, multă vreme și,

[18] „Iar concepția noastră despre lume" – spune Mircea Vulcănescu – „era un fel de filosofie tragică a valorii, dincolo de care se deslușea – peste exaltările idealiste către care ne îmbiau, la Fundație, conferințele filosofice ale Alicei Voinescu ori ale lui Mircea Djuvara – zâmbetul amar al lui Pârvan din lecțiile tipărite mai târziu în *Drama antică* și în *Memoriale*. Redescoperisem astfel, cu Renan, un Dumnezeu «categorie a idealului», care ne îngăduia să credem sau să ni se pară că credem, fără a ne contrazice. Lipsită de orizonturi mari și de adâncuri metafizice, experiența noastră religioasă se reducea la un efort laic de sinceritate, de reculegere și de viață integrală, în care încercam – cu câte ocoluri și alunecări! – să ne împlinim pe noi înșine mai mult decât să ne depășim; dar cu adaosul experienței unei comunități prietenești mai adânci ca de obicei și orientată spre o viață de camaraderie arzătoare și aplecată spre lucruri înalte și grele și care ne cereau sacrificii" (*Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, p. 42).

[19] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, pp. 44–45.

Scanned with OKEN Scanner

ca să scap de obsesia lor, le-am desenat, la Paris, într-o zi din 1927, așa cum le vedeam în gând, urât, desigur, pentru că niciodată n-am știut să desenez, dar pline de tâlcul lor dramatic, al gândului surprins la răspântie"[20].

Cu siguranță toate aceste experiențe pedagogice l-au ridicat și întărit pe cel care va deveni mai târziu un martir al credinței ortodoxe în temnițele comuniste. Din aceste convingeri și învățături articulate paterical de magistrul său, Nae Ionescu, „ucenicul" Mircea Vulcănescu se face dascăl al Bisericii Ortodoxe, aducând laolaltă exemplul mărturisitor și îndemnul profetic: *„Să nu ne răzbunați!"*[21].

3. PROFESORUL NAE IONESCU DESPRE „FILOSOFIA RELIGIEI"

Din însemnările celor care l-au cunoscut, eruditul profesor Nae Ionescu apare ca un artizan al cuvântului rostit. Despre el, ucenicii dau mărturie că nu s-a grăbit să lase o operă scrisă în adevăratul sens al cuvântului, „nu pentru că n-ar fi avut ce scrie sau n-ar fi putut-o face, ci fiindcă avea credința că înainte de a fi trăit, controlat și copt, un gând nu trebuie așternut pe hârtie". Cu toate acestea, el a rămas în memoria culturii românești ca un harismatic, plin de farmecul ideilor metafizice și de crezul nestrămutat al Bisericii Ortodoxe[22].

În semn de prețuire și dragoste față de magistrul lor, ucenicii au ostenit după moartea maestrului să redea posterității și mai cu seamă iubitorilor de înțelepciune (filosofi) ceea ce ei au auzit la orele de curs. Culese din însemnările personale și caietele de lucru ale lui Nae Ionescu, completate după notițele personale și mai apoi corectate cu grijă, însemnările profesorului au ajuns să străbată până la noi, trecând ca prin minune de perioada cenzurii comuniste. Au fost editate astfel cursurile sale de:

---

[20] *Ibidem*, p. 45.

[21] Acestea sunt cuvintele prin care Mircea, mucenicul lui Hristos, își semna pe cimentul rece testamentul credinței sale nestrămutate și al dragostei față de semeni. Acest „Ultim cuvânt" îl ridică pe Mircea Vulcănescu și-l așează „într-o succesiune de mari figuri ale spațiului răsăritean, începând cu Socrate, asasinat de păzitorii «democrației» ateniene, continuând cu martirii creștini – să nu uităm dârzenia Brâncoveanului înaintea călăului – și sfârșind cu martirii lumii moderne, asasinați și ei de regimuri «democratice», în Rusia sovietică sau în România de dinainte sau după 1944, pentru care conceptul de libertate nu este definit individualist, în raport cu sinele, ci comunitarist, în raport cu Dumnezeu. Seninătatea martirilor moderni înaintea recluziunii și a morții ține de însăși transcendența acestor personaje față de imediatul istoriei, ele considerând că destinul lor individual nu contează, ci numai împlinirea legii istorice printr-înșii" (vezi: *Nae Ionescu și discipolii săi în arhiva securității*, vol. V: „Mircea Vulcănescu", prezentarea, selecția și îngrijirea documentelor de Dora Mezdrea, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2013, p. 9).

[22] „Pretutindeni, în toate domeniile în care s-a manifestat egal de scânteietor, s-a dovedit același spirit vioi și pătrunzător, îmbrățișând unda unor neliniști fecunde. Disprețuia situațiile comode și iubea lupta. Prin tot ce-a făcut, și mai ales prin modul cum le-a făcut, omul acesta se singularizează într-un fel dintre cele mai expresive în cultura noastră. Personalitate colțuroasă, complicată, sinuoasă și totuși dreaptă prin contrastele ei, plină de curiozități și surprize, trecerea lui printre noi va lăsa amintirea adâncă a unuia dintre oamenii cei mai vii pe care ne-a fost dat să-i cunoaștem" (Nicolae Tatu, „Nae Ionescu" – prefață la lucrarea Nae Ionescu, *Curs de filosofie a religiei (1924–1925)*, postfață de Mircea Vulcănescu, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Eminescu, 1998, p. 7).

Scanned with OKEN Scanner

Metafizică și teoria cunoașterii metafizice, Istoria Metafizicii, de Logică și Istoria Logicei[23].

Pe lângă cele amintite mai sus, în memoria ucenicilor a rămas în mod deosebit Cursul de Filosofie a Religiei, prezentat la catedră în perioada 1924–1925. În baza acestui veritabil „excurs filosofico-teologic" inserat în activitatea sa cărturărească, Nae Ionescu creionează direcții de gândire, oferă soluții și răspunsuri la întrebări existențiale și de natură metafizică. El apare astfel în ochii studenților ca fiind prin excelență „un mistic de categoria specială", „spirit vioi, critic și analitic", cu o gândire și abordare dogmatico-empirică[24]. Toate aceste lucruri se confirmă printr-o analiză de ansamblu a preocupărilor filosofico-religioase ale profesorului.

Abordarea cursului de Filosofie a Religiei urmează întotdeauna o structură sistematică. Planul de idei este anunțat dintru început de un scurt cuprins introductiv, fiind astfel foarte ușor de identificat principalele direcții de gândire. Profesorul răspunde lămurit unor probleme axiologice în abordarea filosofico-religioasă. De pildă, la întrebarea „Ce este filosofia religiunii?", depășind abordările clasice ale unor filosofi de renume precum Kant, Cohen sau Natorp[25], Nae Ionescu afirmă o necesitate ontologică și experimentală a religiei:

> „Mie mi se pare că, de îndată ce faci încercarea de a vorbi de o filosofie asupra religiunii adică de a defini, de a studia filosoficește conceptul de religiune, mi se pare că drumul cel mai simplu și mai ușor de realizat ar fi să plecăm de la realitate în jos. Noi nu putem să subsumăm, nici să subjugăm religia unui punct de vedere filosofic, ci să cercetăm pur și simplu religia, să vedem ce înțelegem deocamdată prin religie, ce numesc oamenii în general religie, cari sunt faptele pe cari oamenii le numesc religioase și cari, în totalitatea lor, într-o anumită ierarhizare și înclinare or-

---

[23] A se vedea în acest sens: Nae Ionescu, *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice: 1. Cunoașterea imediată, 2. Cunoașterea mediată*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Humanitas, 1991; Idem, *Curs de istorie a metafizicii*, introducerea ediției de Ștefan Voiculescu, îngrijirea ediției de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, București, Editura Anastasia, 1996; Idem, *Curs de istorie a logicii*, îngrijirea ediției de Marin Diaconu, București, Editura Humanitas, 1993.

[24] „Dl. Nae Ionescu este un mistic. Un mistic de-o categorie specială, un mistic zeflemist și sceptic. Spirit vioi și spirit critic ascuțit și analitic, dărâmător iscusit de artificii, vrăjmaș al istoriei filosofiei, în care totuși se pricepe de minune. Vrăjmaș, întrucât, ca spirit logic, vede spiritualul dat odată pentru totdeauna (formal și ontologic) și niciodată desfășurat în timp; evoluționismul i se pare o confuzie între realitate și concepte; mișcarea și devenirea o vede aplicată doar materiei. Relativist în cunoștință, ia totdeauna peste picior «pretențiile» pozitivismului scientist de-a trece peste domeniul puterilor sale proprii. Spirit dogmatic; îndată ce-a început să construiască, lucrează cu postulate, apodictic, deci pretinde adeseori că cercetează-n mod empiric. Lucrează cu un concept de experiență «empiric-criticist», lărgit prin incluziunea obiectelor logice. În politică este conservator în teorie și liberal în practică. De fapt, nu face politică. Practic, dă din mâini cât poate, căci «mântuirea ta prin tine Israile!»" (Mircea Vulcănescu, „Nicolae Ionescu. Schema generală a unui curs de Filosofie a Religiei. Curs făcut la Facultatea de Filosofie și Litere de la Universitatea din București", în Nae Ionescu, *Filosofia Religiei* ..., p. 187).

[25] Începând de la Kant, se profilează mai întâi o direcție raționalistă pentru explicarea acestei legături. Pe de altă parte, Natorp evidențiază în mod deosebit cadrul umanității, iar Cohen „condiționează religiunea de sistemul de filosofie în general și în funcționarea acestui sistem de filosofie dăruiește și conceptul religiunii" (Nae Ionescu, *Filosofia Religiei*, p. 15).

Scanned with OKEN Scanner

ganică a lor, constituiesc mai apoi religia, adică faptele acestea trebuie să fie definitorii pentru definirea cadrului, a drumului, a planului în care se mișcă religiunea"[26].

Raportat la poporul român, acest argument al experienței religioase este convergent din toate punctele de vedere în creștinism. De ce?, se întreabă retoric profesorul: pentru că viața spirituală a poporului român „a dat naștere creștinismului". În consecință, afirmă cu convingere faptul că:

„în poporul românesc există un fond oarecare de religiozitate. Acest fond nu este vizibil, între altele și pentru că nu l-am cercetat, dar și din alte motive: nu este vizibil, pentru că un anumit fel de religiozitate nu are nevoie de exprimare în afară"[27].

Din acest punct de vedere, profesorul arată că este absolut necesar să înțelegem care este legătura dintre metafizică și religie, și totodată până în ce punct se însoțesc în înțelegere și experiență[28].

În cel de al VI-lea curs, prezentat la 14 martie 1925, profesorul vorbește foarte frumos și foarte interesant despre „Existența lui Dumnezeu"[29]. Tema este una de interes apologetic și de aceea vom insista asupra celor mai importante idei de conținut dezvoltate de autor. Încă dintru începutul prezentării, Nae Ionescu se raportează complementar la actul „intervențiunii divine" în creație, prin *minuni*. Iată ce spune în acest sens:

„dacă există o intervențiune divine, aceasta se poate manifesta sub formă de *minuni*. Minunile, prin urmare, sau realitatea minunilor este o consecință logică a intervențiunii necontenite a divinității în viața universului care, la rândul ei, este o consecință imediată a principiului că Dumnezeu este personal, care, iarăși, este o consecință imediată a existenței actului religios ... Iată, prin urmare, cum se leagă lucrurile acestea și cum se explică, din punct de vedere filosofic, posibilitatea – cel puțin logică, deocamdată – a minunilor, de ce logica admite existența minunilor, posibilitatea lor în univers. Acum, dacă există sau nu există minuni, dacă se întâmplă asemenea fapte cari vin să rupă legiferarea obișnuită, să întrerupă calea trasată dinainte universului, aceasta este o altă chestiune. Însă logicește vorbind, posibilitatea minunilor este fundată în însuși actul religios, anume în forma actului religios ... Căci posibilitatea minunilor nu este fundată în cadrul unui panteism, al unui imanentism. Acolo legea nu poate să fie în niciun fel înfrântă. De aci, și caracterul strict deductiv și determinist al filosofiei spinoziene"[30].

Principala problemă a argumentului *existenței lui Dumnezeu se pune însă în raport cu „actul religios"*:

---

[26] Nae Ionescu, *Filosofia Religiei*, pp. 15–16.

[27] Nae Ionescu, *Filosofia Religiei*, pp.18–19.

[28] „Metafizica și religiunea merg către același punct, către o valorificare, o interpretare a vieții. Dar căile sunt altele, instrumentele sunt altele și momentele procesului sunt, pentru fiecare linie deosebită, altele. Deci, dacă momentele acestea ale adevărului fac parte din metafizică, ele nu fac parte din valorificarea religioasă. Adică, ni se va vorbi despre adevăr și într-un caz și în celălalt, dacă înțelegem prin adevăr altceva decât adevărul gnoseologic; adică, dacă înțelegem și într-un caz și în celălalt, starea de echilibru complet al individului în viața universului" (Nae Ionescu, *Filosofia Religiei*, pp.18–19).

[29] Vezi: Nae Ionescu, *Filosofia Religiei*, pp. 62–72.

[30] Nae Ionescu, *Filosofia Religiei*, pp. 63–64.

Scanned with OKEN Scanner

„se poate deduce, din existența actului religios, existența însăși a lui Dumnezeu?".

Cu exemplificarea adusă prin „teoria structurilor lui Rădulescu Motru", Nae Ionescu arată în primul rând că „senzația nu este propriu-zis un element de cunoaștere", ci unul de „analiză a realității". Ea are, așadar, rol de barometru în deducerea unor realități impalpabile. Mergând mai departe, profesorul ridică o altă întrebare: ce rol are experiența personală în raport cu realitatea cunoașterii lui Dumnezeu? Asimilată statutului de convingere personală, de încredințare, experiența înlătură orice fel de argumentare gnoseologică a existenței lui Dumnezeu. În consecință, ce ar mai trebui dovedit, întrucât

> „o existență nu se dovedește, o realitate nu se poate dovedi. Realitatea există pur și simplu. Cuvântul «a dovedi» are o mulțime de înțelesuri. El înseamnă și a demonstra, înseamnă și a indica, înseamnă și a pune în prezență. Nu este prin urmare un cuvânt cu un singur sens. Dar a dovedi o existență este o imposibilitate și un non sens"[31].

Pentru a se face și mai lămurit în această privință, Nae Ionescu se oprește asupra *argumentului ontologic* cu privire la existența lui Dumnezeu. El combate în acest sens încercarea nefericită a lui Descartes de a face dovada existenței lui Dumnezeu prin rațiune și nu prin *existența faptului religios* (*prin experiență și credință*)[32].

Vorbind despre „universalitatea actului religios" (cursul VII, 20 martie 1925), Nae Ionescu face câteva referințe foarte interesante cu privire la credință, „ca act omenesc universal". După el, credința este prin sine un „act universal", fiind în consecință nelipsit din realitatea existențială a lumii:

> „A crede în cineva, indiferent dacă este Dumnezeu sau altceva acel ceva, este un act universal, este un act pe care-l trăiește toată lumea. Nu este nevoie să dovedesc lucrul acesta, este un lucru de experiență, după cum lucru de experiență este că toată lumea vede ceva. Nu se poate dovedi că toată lumea vede ceva, dar aceasta este un lucru care se trăiește direct, este un fapt care se petrece, și faptele care se petrec, după cum am spus, nu se pot dovedi"[33].

De la evaluarea universală a „actului religios" sub barometrul credinței, profesorul trece la o analiză a spectrului *personal* al acestuia, multiplicat în experiențele de ordin moral, dogmatic și liturgic. Se pornește aici de la ideea că, prin *experiența religioasă*, se schimbă structura sufletească a omului. Dumnezeu intră în sufletul

---

[31] Nae Ionescu, *Filosofia Religiei*, p. 67.

[32] „Aici este greșala. Dacă el, în locul acestei demonstrațiuni, pleca de la existența lui Dumnezeu ca fapt, de la credința în existența lui Dumnezeu, atunci cercul nu mai exista … Noi propriu-zis plecăm de la fapt, de la faptul religios. Existența faptului religios este evidentă. Dacă n-ar fi, nu s-ar povesti! Dacă n-ar exista, n-am avea ce să analizăm … Vasăzică, existența lui Dumnezeu este fondată în existența faptului religios … Aici nu este nici cerc vicios, nici sofism. Ce vreți să dovedim? Nu putem să dovedim realitatea. Eu nu mă întreb dacă există Dumnezeu și nici nu pot să dovedesc dacă există Dumnezeu; eu mă întreb: există actul religios? Există. Există în forma pe care am demonstrat-o? Există. Vasăzică, există doi poli, dintre care unul este Dumnezeu și Dumnezeu este partea integrantă în actul religios" (Nae Ionescu, *Filosofia Religiei*, pp. 69–70).

[33] Nae Ionescu, *Filosofia Religiei*, p. 76.

Scanned with OKEN Scanner

credincios și lucrează în el, manifestându-se în contextul unei predispoziții morale. În baza acestei perenități duhovnicești, Nae Ionescu afirmă că:

> „morala și religia sunt una. Actul religios se adâncește printr-o anumită practică morală și practica morală se precizează prin predicarea unui act religios"[34].

Cu toate acestea, trebuie făcută foarte clar diferența între morala religioasă și morala socială, întrucât omul care respectă norma și cutuma nu poate fi neapărat un om profund moral și religios.

Pe de altă parte, morala omului religios se impune printr-o exteriorizare proprie, manifestată implicit liturgic, în cult[35]. Trăirile interioare ale omului „se realizează în afară", desăvârșind o necesitate existențială. Cele două laturi de manifestare și experiență sunt, așadar, complementare, neputând să existe una fără cealaltă:

> „Dacă nu poate să existe, în cazul cel dintâi, gestul singur care să creeze, care să aducă după sine fondul sufletesc religios, tot astfel fondul sufletesc religios nu poate să existe în plenitudinea lui fără exprimare exterioară, fără exteriorizare, fără trecere în afară; și același lucru ce s-a petrecut în cazul întâi se întâmplă și aici: gestul, exteriorizarea, adică cultul în genere este în același timp o adâncire a actului religios; în măsura în care acest act se adâncește, exprimarea religioasă se precizează ea însăși. Aceasta însemnează că există foarte strânsă legătură între actul religios, între credințe prin urmare, și cult, dar că în actul religios complet nu ne putem sprijini numai pe unul dintre aceşti termeni"[36].

Însă și trăirea interioară, și manifestarea liturgică sau cultică nu dobândesc valoare deplină decât printr-o confirmare *a actului de iubire dintre Dumnezeu și om*. Aici se găsesc, crede profesorul, punctul de legătură și logica întregii existențe create:

> „actul de iubire este legătura fundamentală dintre om și Dumnezeu. Dar dacă este extins la maximum, acest act de iubire cuprinde și legătura dintre toți oamenii".

În susținerea acestei idei, Nae Ionescu pornește de la învățătura Sfintei Scripturi[37]. Există însă câteva diferențe de sens în înțelegerea acestei probleme din punct de vedere interconfesional. Profesorul se referă aici la substratul social al iubirii creștine, în teologia catolică, pe care îl socotește dintru început neautentic în raport cu adevărul scripturistic:

---

[34] Nae Ionescu, *Filosofia Religiei*, p. 83.

[35] „Moralitatea de ordin religios este, prin urmare, trăire a actului religios și, în același timp, expresie a acestui act. Vasăzică, este un fel de exprimare a actului. Dar, numai aceasta? Evident, mai sunt și altele; acesta este, ca să zic așa, un fel de realizare dinăuntru în afară a actului religios. Este exteriorizarea, dar nu exteriorizare propriu-zisă în lumea materială, exteriorizare în lumea morală, în lumea sufletească ... Actul religios cere însă și o altă exteriorizare, care adeseori ajunge la forma materiale. Această exteriorizare, cea mai cunoscută dintre formele acestea de exteriorizare și cea mai la-ndemână, este cultul" (Nae Ionescu, *Filosofia Religiei*, p. 85).

[36] Nae Ionescu, *Filosofia Religiei*, pp. 87–88.

[37] *Cf.* Mt. 22m 37-40: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă. Iar a doua, la fel ca aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. În aceste două porunci se cuprind toată Legea și proorocii".

Scanned with OKEN Scanner

„Actul de iubire nu are un singur sens, chiar aci, pe termenul dogmatic-istoric, ci are două sensuri, deosebite. Prin urmare, iubirea către aproapele nu este fundată în iubirea către Dumnezeu; orice ar spune teologia catolică, sunt două acte distincte. Comunitatea aceasta de iubire pe care creștinismul catolic vrea să ne-o impună ca o consecință a iubirii de Dumnezeu nu se ține în picioare, tocmai pentru că textele religiei sunt clare – textele religiei creștine –, adică, iubirea către Dumnezeu este una și iubirea către aproapele este alta. Este, pe de o parte, iubirea către absolut, de altă parte, iubirea către om, cari sunt două lucruri distincte unul de celălalt. Vasăzică, argumentul propriu-zis pentru extinderea conceptului de iubire la aproapele meu nu există. Vasăzică, situația de fapt în domeniul istoric ne impune o solidaritate a tuturor oamenilor, iar pe de altă parte, analiza actului religios, a faptului religios, așa cum am văzut-o noi aici, nu ne duce deloc la concluzia că într-un pol trebuie să fie absolutul, iar în celălalt pol toată omenirea"[38]. Cu alte cuvinte, Nae Ionescu vrea să arate aici, în baza credinței și formării sale ortodoxe, valoarea teonomă a iubirii creștine[39].

4. TEME APOLOGETICE ÎN PUBLICISTICA LUI NAE IONESCU

Există câteva lucrări publicate cu referire directă la caracterul teologic al moștenirii scrise a lui Nae Ionescu. Fără să excludă, firește, substratul și stilul său filosofic, însemnările marelui profesor se poziționează vertical în raport cu Tradiția Bisericii Ortodoxe, abordând în context interdisciplinar și intercultural o serie de probleme actuale până astăzi.

Preocuparea teologică a lui Nae Ionescu, oferită mai întâi studenților prin intermediul cursului de Filosofia Religiei, s-a oferit din plin publicului larg prin numeroasele articole de presă. Acest demers al său se ridică dincolo de catedră și ancorează în agora ideilor dinamice și în pragmatismul mundan al existenței, dovedindu-se fără echivoc un valoros excurs apologetic, revelator pentru marea operă de gândire și trăire duhovnicească a generației interbelice românești. Mai mult chiar, prin „autoritate harismatică", Nae Ionescu „sancționează derapajele de la dreapta credință", neîndoindu-se nicio clipă de datoria sa față de Biserica Ortodoxă[40].

Atitudinea mărturisitoare a profesorului se evidențiază, așadar, prin activitatea jurnalistică[41]. Paleta impresionantă de articole tematice și texte de opinie au apărut în

---

[38] Nae Ionescu, *Filosofia Religiei*, p. 91.

[39] El accentuează faptul că cele două „acte de iubire", despre care vorbește Mântuitorul Hristos, către Dumnezeu și către aproapele, nu pot fi în fapt separate unul de celălalt, ci se regăsesc și se descoperă în complementaritate. De aceea, Sfântul Ioan Evanghelistul învață: „că dragostea este de la Dumnezeu și oricine iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire" (I Ioan, 4, 7-8).

[40] „Autoritatea harismatică de care s-a bucurat a fost susținută de râvna personală în slujba Logosului, de lupta personală către desăvârșire, de viața lui de creștin practicant și de continua lui activitate pusă în slujba «mai marii slave a lui Dumnezeu»" (Nae Ionescu, *Theologia. Integrala publicisticii religioase*, p. 13).

[41] Lucrarea-sinteză a textelor jurnalistice semnate de Nae Ionescu este *Roza vânturilor* (1937). Adevărată antologie de autor și în același timp veritabil „autoportret", lucrarea descoperă 107 de articole cu

mare în Ziarul *Cuvântul*[42] sau în alte publicații din presa interbelică românească[43]. În ceea ce privește textele teologice, trebuie menționat faptul că au fost de asemenea recuperate în câteva valoroase lucrări, distribuite tematic, așezate de asemenea sub semnătura sa. Amintim aici două lucrări de referință care se întrepătrund: exilicul *Îndreptar Ortodox*[44] și mai recenta colecție de texte *Teologia*, apărută la Sibiu, în 2003[45]. În cele de mai jos vom încerca să identificăm și să explicităm principalele *teme apologetice* folosite de profesor din abundență, prin intermediul acestor texte.

Unul dintre laitmotivele Apologeticii Ortodoxe este dialogul dintre „Rațiune și credință". Pe această idee își conturează profesorul mesajul unui articol, scos de sub tipar la 6 septembrie 1926. Astfel, scoasă din sfera preocupărilor palpabile și de sub incidența existenței cotidiene, „mintea noastră se zbate de-a pururea în antinomii", căutând permanent o cale de înțelegere rațională. Autorul evidențiază foarte original această preocupare, socotind-o pregătită să

---

tematică multiplă. Nu lipsesc bineînțeles cele profilate teologic, pentru care autorul arată întotdeauna o afinitate aparte. Ulterior, articolele sale au fost preluate în volume de presă, unele chiar mai cuprinzătoare decât *Roza vânturilor* (volum editat de Mircea Eliade, în 1937), în prezent acoperindu-se în totalitate activitatea gazetărească a lui Nae Ionescu; vezi aici: Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, București, Editura Roza Vânturilor, 1990; Idem, *Între ziaristică și filosofie. Texte publicate în Ziarul „Cuvântul" (15 august 1926 – 26 martie 1938)*, Iași, Editura Timpul, 1996; Adrian Boldișor, *Maestru și discipol: de la Nae Ionescu la Mircea Eliade*, în Revista *Tabor*, nr. 6/septembrie 2010, p. 67.

[42] Lucrarea profesorului Nae Ionescu la *Cuvântul* rămâne pe departe cea mai prolifică din cariera sa de jurnalist. Aici, în calitate de director (din 2 mai 1926), preia rubrica „Duminica" și scrie în medie câte un articol pe zi, semnate în clar sau sub pseudonim. Din redacția *Cuvântului*, profesorul atrage și formează o clasă elevată de jurnaliști, din care făceau parte foștii săi studenți, dar și alți tineri talentați și cu condei. Se remarcă în acest sens: Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian, Emil Cioran, Constantin Noica etc. „Din această redacție eu nu am făcut parte regulat, ci doar ocazional – mărturisește Mircea Vulcănescu –, dar am avut întotdeauna, în ea, ușile deschise. Ale «Cabinetului directorului» mi-erau deschise, firește, numai la orele destinate primirii redactorilor, deoarece făceam parte din «tineret», care nu era admis la «consiliile restrânse», la care luau parte numai: Onicescu, Nae, Devechi, Theodorescu și unul sau altul din prietenii lor politici, de pildă Radian, în vremea guvernării argetoianiste. Toți aceștia și încă alții pe care-i uit ar trebui să aștearnă pe hârtie amintirile lor despre Profesor. Numai așa vom avea chipul lui relativ îndrăgit, mărturia mea nefiind făcută decât din partea care mi-a fost mie accesibilă, firește lacunară, și poate chiar deformată de unghiul din care l-am privit eu" (Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu, așa cum l-am cunoscut*...., p. 125).

[43] E de ajuns să amintim aici publicațiile: *Gazeta matematică*, *Ideea Europeană*, *Predania*, *Est-Vest* sau *Gândirea*.

[44] Lucrarea este o colecție de articole teologice-reper, apărută prima oară în 1957, în exil, la Wiesbaden, prin directa implicare a lui D. C. Amzăr. Textele culese se adresează publicului larg, de bună credință, „cărturari sau mai puțin cărturari, dorind să fie o rază de lumină din cerul României noastre ... căci Nae Ionescu reprezintă una din culmile gândului românesc și va fi cândva mândria nației noastre de a fi dat un asemenea om" (Nae Ionescu, *Îndreptar Ortodox*, București, Editura Criterion, 2001; după ediția apărută în anul 1957 la „Frăția Ortodoxă", Wiesbaden, îngrijită de D. C. Amzăr, pp. 10–11). De menționat este de asemenea că cea mai mare parte a textelor publicate în această lucrare „reprezintă reluări ale celor culese de Mircea Eliade și publicate sub titlul *Roza Vânturilor* în anul 1937" (Adrian Boldișor, *Maestru și discipol: de la Nae Ionescu la Mircea Eliade*, p. 67).

[45] Nae Ionescu, *Teologia. Integrala publicisticii religioase*, ediție, introducere și note de Dora Mezdrea, Sibiu, Editura Deisis, 2003.

Scanned with OKEN Scanner

„îmbucătățească universul; ea (rațiunea) desface și despică totul, și numai în mintea purtătoare de Dumnezeu a ascetului începe vindecarea existenței, închiderea rănilor lumii. Antinomia este urmarea despicării universului prin rațiune; iar împăcarea și unitatea lui cea nouă nu se înfăptuiește dincolo de această rațiune însăși"[46].

O altă temă de dialog apologetic este cea dedicată legăturii dintre „Filosofie și religie". Nae Ionescu arată aici că nu există în fapt o „cercetare a credințelor", neputându-se în consecință amesteca „filosofia și religia". Mesajul generat de profesor îi vizează în mod direct pe preoți, care nu trebuie să se auto-excludă din viața liturgică prin filosofie:

„Pentru mântuire – spune Nae – nu e de lipsă filosofia, ci religia. Iar viața religioasă autentică nu e posibilă în afară de Biserică. Lasă deci pentru alte ceasuri cercetarea credințelor. Refuză conștiinței tale dreptul de a fi preot. Mergi la Biserică și fă ce ți se cere. Asta e Ortodoxia – singura cale a mântuirii. Restul nu e decât diletantism protestantializat"[47].

Un alt articol, iarăși foarte interesant, este cel dedicat legăturii dintre „Religie și psihanaliză". În esență, profesorul pune două coordonate sau planuri de articulare ale acestei interacțiuni: a) Viața personală a omului religios; b) Fenomenul religios însuși.

Pentru primul plan este pusă în discuție *latura intimă a omului, sufletul lui.* Atunci când sufletul este chinuit de vedenii și tot felul de ispite, psihanaliza vine cu „explicația vedeniilor, halucinațiilor, ispitelor" la care suntem supuși, arătând că omul le alungă pe acestea pentru o bucată de timp „în subconștient". Freud are în acest sens o teorie, asimilată ca fundamentală pentru această psihologie. El arată că, deși latente și „aproape moarte" în subconștientul nostru, aceste „complicații psihologice", aceste hibe existențiale, „se ridică din inconștient, iar afecțiunile nervoase pot merge până la neurastenie și isterie". El mai pretinde, totodată, că „dintre toate reprezentările care nu ne convin și care, prin urmare, sunt mai ales complicate (și refulate), cele supărătoare sunt cele de natură sexuală"[48]. Pe plan religios, aceste patimi se vindecă prin post și rugăciune, noua știință a psihanalizei dovedindu-se „incapabilă să explice viața personală și a omului religios"[49].

În cel de al doilea plan, Nae Ionescu identifică două momente importante în teoria psihanalitică: *sublimarea* și *erosul*. Pe de o parte, *„teoria sublimării* poate fi cel mult sugestivă. Ea nu e însă nici precisă, nici științific stabilită, corespunzător (numai)

[46] *Indreptar Ortodox*, p. 29; *Teologia*, p. 26.
[47] *Teologia*, p. 36-37.
[48] Iată ce mai spune Nae Ionescu: „Transformând conceptul de sexualitate și lărgindu-i înțelesu, Freud a ajuns și la alte încheieturi. Și anume el pretinde că după cum o mașină poate transforma de pildă căldura în lucru mecanic, respectiv în mișcare, tot așa și sexualitatea are putința să-și transforme energia ei într-o activitate spirituală. Despărțită, prin comprimare, de obiectul ei natural, sexualitatea își caută un alt obiect, mai adesea abstract, asexual, care e în stare să devieze energia de la linia ei originar sexuală și să o îndrepte pe care unui proces de creare spirituală. Această transformare o numește Freud sublimare. De o astfel de natură ar fi între altele, conform psihanalizei, creația în ordinea artistică: energie sexuală deviată" (ibidem, p. 33).
[49] *Îndreptar Ortodox*, p. 32.

Scanned with OKEN Scanner

unor fapte"[50]. Pe de altă parte, „conceptul de *eros* nu are niciun fel de limite. Contactul lui cu vechea sexualitate freudiană este aproape nul"[51].

Într-un alt articol de interacțiune, de data aceasta pe legătura dintre „religie și morală"[52], Nae Ionescu abordează problematica „misticismului și falsului misticism" în Tradiția Ortodoxă. Subiectul se referă în fapt la mesajul, scopul și direcția Religiei ca disciplină școlară în școlile secundare. Problema este actuală și astăzi, amintindu-ne de repetatele soluții propuse de asociațiile seculare în sensul înlocuirii Religiei, în curricula școlară, cu disciplina de Etică. Poziția profesorului reprezintă un puternic argument al mesajului autentic, pedagogic și indispensabil pe care Religia îl are în actul educațional. El spune în acest sens că:

> „a afirma că se poate înlocui studiul religiei creștine ortodoxe – care uneori se luminează prin cunoașterea unor canoane – printr-o predică morală, însemnează a crede că religia se reduce la morală. Asta însă ne-ar îndepărta de «adevăratul sens al ortodoxiei» și ne-ar arunca iremediabil în lagărul «unui protestantism care a luat câmpii»".

Pornind de aici, se face o diferență sensibilă între „trăirea religioasă, prin biserică" și morală, prima având calitatea de scop, iar cea de a doua de consecință:

> „Viața religioasă și bucuriile ei constituie un domeniu în toate felurile mult mai larg decât cel al moralei; și a reduce religia la o «predică morală», fie și cu «exemple luate din viețile sfinților», înseamnă a înlesni alunecarea spre o morală laică, a pierde sensul adevărat al ortodoxiei și a ignora problema mântuirii, care, orice ar crede oamenii luminați, rămâne problema centrală a omului ca om"[53].

În rezumatul celor de mai sus, putem spune că Nae Ionescu s-a dovedit a fi un artizan al descoperirii adevărului autentic în mijlocul unei societăți de multe ori pervertite și moralmente în derivă. Geniul său filosofic îmbracă valențele apologetice ale unei mărturisiri ortodoxe în duhul Sfintei noastre Bisericii. Pentru el, adevărata cunoaștere vine din iubire și iubirea este cel mai profund „act de cunoaștere" a lui Dumnezeu. În această continuă descoperire metafizică, profesorul exprimă silogistic necesitatea *depășirii individualismului în cunoaștere*, printr-o trecere dincolo de „nu știu ceea ce văd, ci văd ceea ce știu". Iubirea creștină oferă întru totul această imensă posibilitate ca

> „tot ceea ce ești tu să fie absorbit de Dumnezeu, ținta întregii tale activități; încordarea ta de fiecare clipă să tindă numai spre Dumnezeu, înspre acest centru de orientare a puterilor tale"[54].

---

[50] *Îndreptar Ortodox*, p. 34.

[51] Concluzia profesorului la această problematică, socotită la modă și în vremea sa, este foarte simplă: „cei mai aprigi apărători ai științei au fost întotdeauna analfabeți" (articol publicat la 10 noiembrie 1926 – *Ibidem*, p. 34).

[52] Articolul „Misticism, fals misticism și ortodoxie" a fost scris ca reacție la discursul lui Nicolae Iorga din Senat, în care acesta aborda problematica învățământului religios „în legătură cu sensul adevărat al ortodoxiei" (martie 1937 – vezi: în *Teologia*, pp. 40–42, și în *Îndreptarul Ortodox*, pp. 37–38).

[53] *Îndreptarul Ortodox*, p. 38.

[54] *Teologia*, p. 46.

Scanned with OKEN Scanner

5. ORIZONTURI PARADIGMATICE PENTRU POSTERITATE

Gândirea lui Nae Ionescu s-ar putea oferi terapeutic pentru societatea contemporană. Tradiţionalist şi „viitorist" deopotrivă, profesorul generaţiei interbelice vine să ne înveţe şi pe noi că adevărata valoare a existenţei este, la modul simplu, „mântuirea". Pentru el, „abuzul de raţiune, de spirit critic, duce, în cele din urmă, la nihilism total", căci

> „mai religios este omul plin de păcate, dar care trăieşte transcendentul bisericii, decât exemplarul de om corect, impecabil în toate acţiunile lumeşti, dar fără aripi metafizice. Lumea cea mai reală e cea de dincolo, principiu al celei de aici, şi misticismul constă în a pătrunde într-un fel până la ea şi a-i da putinţa ca ea însăşi să pătrundă şi să transforme viaţa de aici. Fără acest proces spiritual nu există religie, nu există mistică, nu există mântuire"[55].

Credinţa Ortodoxă se deschide în acest sens printr-un „suveran simţ al transcendentalului, al metafizicului şi al tradiţiilor specific religioase"[56]. Această posibilitate ce se regăseşte în realitatea ancestrală a nădejdii de mântuire este proprie şi se descoperă în viaţa ţăranului român. Trăitor al celor mai frumoase tradiţii ortodoxe, cel născut la sat face din „neamul său biserică şi din biserică o naţie"[57].

Nestrămutat din convingerile sale religioase, pătruns de duhul Bisericii, prezent şi lucrător în experienţa liturgică, gândirea paradigmatică a lui Nae Ionescu se desfăşoară între: *sympathia* şi *soteria*:

> „Acestea sunt unite numai de Ortodoxie, acolo unde mântuirea se dobândeşte în interiorul comunităţii de dragoste dintre oameni. Aceste preocupări îl aşează pe Profesor în rândul lui Origen şi Goethe"[58].

Alături de Vasile Pârvan şi Nicolae Iorga, de Lucian Blaga şi Nichifor Crainic, el reprezintă perioada de maximă ascendenţă din cultura românească de la sfârşitul secolului XVIII, începutul secolului XIX. Marele lui merit rămâne însă faptul că a lucrat direct, „printr-un învăţământ oral, asupra conştiinţei filosofice a tineretului nostru, producând o elită gânditoare, care avea să se manifeste curând în publicistică şi în crearea de opere. Cercul lui de activitate a fost restrâns ca suprafaţă, dar ecoul a fost cu atât mai mare"[59].

---

[55] Nae Ionescu, „Misticism, fals misticism şi ortodoxie", în *Predania*, an I, nr. 3, 15 martie 1937, pp. 2–3.

[56] „Aceasta e ceva cu totul nepolitic şi merge până la o ţinută hieratică, deşi vie. Spre deosebire de Occident, care este evoluţionist apolitic până la măduvă, spre deosebire de Roma catolică, în care trăieşte Roma împăraţilor, Răsăritul Ortodox e trăitor într-o lume de esenţe, care-i dă libertate şi, în acelaşi timp, imunitate faţă de veac" (Vasile Băncilă, *Nae Ionescu, un cavaler prestant al spiritului*, ediţie îngrijită de Dora Mezdrea, Cluj-Napoca, Editura Icon, 2011, p. 46).

[57] *Ibidem*.

[58] Adrian Bolţişor, *Maestru şi discipol: de la Nae Ionescu la Mircea Eliade*, p. 67.

[59] Vasile Băncilă, *Nae Ionescu, un cavaler prestant al spiritului*, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

MODELUL I–D–G CA ALTERNATIVĂ LA DIALECTICA TRIADICĂ HEGELIANĂ

ŞTEFAN-DOMINIC GEORGESCU*

Atunci când, la finalul celui de-al nouălea capitol al lucrării *Scrisori despre logica lui Hermes*, Constantin Noica anunţă intenţia sa de a propune o logică a tematicului în locul uneia a theticului[1], cititorul ar putea înţelege că referirea nu are legătură doar cu logica lui Ares, ci şi cu logica dialectico-speculativă elaborată în urmă cu un secol şi jumătate de Hegel. De fapt, aceasta din urmă ar putea fi considerată o logică de tipul celei a lui Ares, cel puţin dintr-o anumită perspectivă, mai cu seamă că este celebră afirmaţia filosofului german potrivit căreia nu există nici măcar o singură teză a lui Heraclit pe care să nu o fi cuprins în logica sa – iar lupta contrariilor pare să fie, cel puţin prin tradiţia interpretativă dominantă, caracteristica principală a concepţiei filosofului antic grec din Efes. În treacăt fie spus – şi mai mult ca element de context semantic, decât ca argument – chiar structura lucrării lui Noica pare a fi una tematică, scrisorile putând fi considerate tot atâtea teme sau tematizări, fiind cu greu decelabile ca purtătoare de teze, cel puţin în accepţiunea hegeliană a termenului.

Cel puţin până la această etapă a construcţiei logicii sale, filosoful român pare că are ca element principal trecerea exteriorităţii în interioritate – pe care el o rezumă sub conceptul de trecere a mediului extern în mediul intern[2] –, ceea ce pentru sistemul hegelian ar fi fost de neconceput. Dimpotrivă, filosoful german porneşte tocmai de la o interioritate absolută, de la gândul întors spre sine şi pur, care ulterior generează exterioritatea (în filosofia naturii) şi o cuprinde (în filosofia spiritului). De fapt, Noica porneşte de la bun început cu această exterioritate care se interiorizează – referindu-se la conceptul repetiţiei, care se „sublimează" (de la verbul *aufheben*, specific sistemului hegelian) în simetrie, care la rândul ei se „sublimează" în asemănare şi aşa mai departe, tot acest proces fiind, de fapt, o interiorizare a unei regularităţi pe care Noica o aşterne drept natură şi fundament a ceea ce el numeşte logicitate. Tocmai acest mod de a proceda, de la ceea ce ţine de exterioritate spre interioritate, anunţă şi o structură alternativă la triada hegeliană (deşi sunt unii comentatori care consideră ca triada teză–antiteză–sinteză nu este specific hegeliană, iar Hegel nu procedează mereu triadic).

Al doilea element de fundal care legitimează afirmaţia că modelul I–D–G s-ar putea să fi fost conceput de filosoful de la Păltiniş şi ca o alternativă la logica hegeliană este dat de preocuparea acestuia pentru punerea în evidenţă a caracterului procesual al

---

[1] *Scrisori despre logica lui Hermes*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, p. 444.
[2] *Ibidem*, p. 440 şi urm.

* Institutul de Filosofie şi Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române / ASE, Bucureşti

Scanned with OKEN Scanner

demersului. De fapt, chiar ideea „devenirii întru ființă", atât de îndrăgită de acesta, dă întregii construcții logice nuanța de proces. *Stricto sensu*, întreaga lucrare a lui Noica este alcătuită cu maximă preocupare pentru expunerea procesualității, fapt care poate fi sesizat chiar de la început, tot cu ocazia deducțiilor din prima scrisoare. Și ulterior, însă, parcursul teoretic presupune „mișcări ale conținutului" – cum ar spune Hegel – sau o dinamică în cadrul căreia sunt „deduse" (tot în terminologie hegeliană) toate determinațiile conceptuale relevante pentru demers.

Conceptele de individual, determinație și general apar tocmai în cadrul acestui proces logic, explicit numite în a zecea scrisoare. Contextul este dat de considerațiile privitoare la abordarea formală a judecății[3] – fapt care prilejuiește tocmai identificarea I–D–G ca model teoretic care nu se referă la acest caracter formal al logicii, ci tocmai la o dinamică a conținutului în cadrul căreia atrage atenția nu conexiunea exterioară a judecăților, ci tocmai natura judecății. De altfel, Noica spune explicit că modelul I–D–G poate da senzația unei simple abordări formale alternative, dar el reprezintă, în realitate, „ceva esențial despre natura judecății și varietățile ei posibile"[4]. De altfel, formele adjectivale ale verbelor întrebuințate pentru a desemna cele șase tipuri de judecăți arată caracterul dinamic al acestora, dar și pe cel care ține de funcționare: fiecare dintre cele șase tipuri de judecată reprezintă, de fapt, rezultate al unor procese judicative – fapt indicat tocmai de formele gramaticale mai sus menționate. De altfel, Noica precizează, în paragraful imediat următor prezentării tipurilor de judecăți, că, prin contrast cu tabloul clasic al judecăților întrebuințat inclusiv de Kant pentru stabilirea categoriilor, propriul său tablou se referă la „*ce*-ul judecăților", iar nu la modalitatea acestora, adică la „*cum*-ul judecăților"[5].

Fiecare tip de judecată susține, pe de altă parte, un anume mod al culturii sau demers cultural. În cazul concepției hegeliene, fiecare epocă istorică se desfășura – chiar la nivelul realității, dar mult mai evident la nivelul reflectării acesteia în dinamica istorică a spiritului – sub puterea unei anumite determinații a conceptului. Desigur, diferențele între cei doi gânditori sunt notabile: Hegel concepe istoria într-o dinamică filosofică, în vreme ce Noica se referă – cel puțin în acest caz – la determinări care par a ține de natura eternă a unor forme logice. În ciuda acestui fapt, ambele perspective vizează punerea în evidență a modului în care structurile conceptuale se manifestă în realitate sau îi sunt subiacente – având, fără îndoială, și un rol generativ. Cu alte cuvinte, este vorba despre un nou sens al „aplicării"[6] schemelor conceptuale la realitate – mai precis despre faptul că, atât în cazul lui Noica, cât și în cel al lui Hegel, nu se poate vorbi despre o schemă logică subiectivă și străină de natura obiectului care i se aplică din exterior acestuia, ci tocmai despre una care îl structurează interior și care prescrie liniile directoare ale dinamicii acestuia. Și din acest motiv cele șase tipuri de judecăți la care se referă filosoful român sunt, de fapt, tot un rezultat al unei deducții de

[3] *Ibidem*, p. 446 și urm.
[4] *Ibidem*, p. 448.
[5] *Ibidem*, p. 449.
[6] *Ibidem*, p. 450.

Scanned with OKEN Scanner

tip dialectico-speculativ, dar, de această dată, de la forma logică spre realitatea spirituală – iar faptul că Noica oferă exemple concrete de aplicabilitate reprezintă un argument în plus pentru această teză. Demersul este profund diferit de cel hegelian, dar această constatare nu îl face să fie în mai mică măsură o alternativă la acesta: şi dialectica triadică de tipul teză–antiteză–sinteză, şi constelaţia judicativă hexadică au menirea de a arăta cum anume lucrează procesual logicul la nivelurile de profunzime ale realului. Deci, la cei doi gânditori este vorba despre asemănare la nivelul relaţiei dintre logic şi real, dar diferenţă în ceea ce priveşte modalităţile în care aceasta este înţeleasă.

Specific perspectivei nicasiene este şi faptul că cele şase tipuri de judecăţi fundamentale, alcătuite pe structura I–D–G, sunt numite „rostiri" – termen care denotă modalitatea în care funcţionează acestea înlăuntrul realului. Hegel nu a simţit nevoia să denumească în vreun fel anume această funcţionare, poate şi pentru faptul că aprecia că filosofia nu are neapărată nevoie de un limbaj prea tehnic, iar un astfel de termen ar fi avut, în economia sistemului filosofului german, doar un rol exotic. Nu la fel se petrec lucrurile în cazul lui Noica, pentru care punerea celor şase judecăţi sub titulatura de „rostire" reprezintă o ridicare a acestora la demnitate filosofică majoră. Rostirea ar fi, în acest caz, modalitatea în care logicul reflectă dinamica realului – adică binecunoscuta punere în rost, la care filosoful român face referire şi cu alte ocazii[7]. De fapt, chiar de la începutul *Scrisorilor*... Noica vorbeşte despre o intrare în formă a lucrurilor, pe care o numeşte logicitate[8]. Această rostire/rostuire logică pare să fie de maximă importanţă pentru concepţia despre logică a filosofului român. Pe de altă parte, însă, cu această ocazie se întrevede şi prima diferenţă majoră faţă de modul în care vede Hegel rolul logicii în cadrul sistemului filosofic.

Astfel, pentru filosoful german, logica porneşte de la începutul absolut al cunoaşterii, care nu presupune niciun fel de dat prealabil, fie acesta determinat sau nedeterminat. Mai mult, logica lui Hegel ar fi, potrivit celebrei afirmaţii a filosofului german, chiar ontologia sa – fapt care arată caracterul idealist al filosofiei sale. Dimpotrivă, Noica pare să adere la ideea că logicul este rezultat al unei dinamici a realului – mai exact, lucrurile sunt acelea care intră în logicitate. Mai mult, gânditorul român afirmă explicit că „starea de logicitate poate fi prevăzută peste tot"[9], fapt care arată că logicul este oarecum *in rem*, iar nu *in mente*. În acest context, modelul I–D–G pare să fie unul specific ontologiei, iar mai puţin logicii. Sau, ce ar putea părea o forţare – şi ontologia lui Noica ar trebui să fie o logică. Totuşi, aceste ipoteze nu par credibile – mai degrabă Noica a conceput modelul I–D–G ca pe o oglindire (speculativă) a proceselor realului, la care se referă în tratatul său de ontologie.

Deosebit de interesante, sub aspectul tratării comparative a celor două perspective, par să mai fie două probleme: explicarea silogismului clasic prin modelul I–D–G şi chiar distincţia pe care o face Noica între individual, determinaţii şi general.

---

[7] De pildă, în *Rostirea filosofică românească*, a cărei primă ediţie a apărut în 1970, la Editura Ştiinţifică.

[8] *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 392.

[9] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Din maniera de tratare a *Scrisorilor...* transpare destul de evident că, deși problema judecății nu este expediată sumar, totuși scopul este acela de a ajunge la chestiunile legate de silogism. Ținând cont de faptul că Noica exclude explicit din dezbatere tratarea formală a silogismului – pe care o numește „denucleată"[10] –, trebuie avut în vedere acel drum invers la care recurge și Hegel, anume de a considera drept fundamentală forma silogismului, de la care pornind se ajunge la judecată, iar apoi la noțiune sau concept[11]. În mod evident, interesul filosofului român este legat de problema medierii și de explicarea prin modelul I–D–G a silogismului ca rostire mediată. Astfel, discuția se poartă în termenii stabilirii caracterului de mediu al fiecăruia dintre cei trei termeni, cu deducția modurilor silogistice respective. Desigur, abordarea este mult mai complexă – în condițiile în care gânditorul român are în vedere integrarea mai multor aspecte, privitoare la metodologie, la specificitatea silogismului (silogism al științei etc.) sau la maniera de desfășurare a silogismului (drumul în sus, drumul în jos, silogism al accidentului etc.). Pe ansamblu, însă, dacă Hegel voia să dovedească faptul că logica este o știință pură, lipsită de orice conținut empiric, Noica pare să intenționeze ca, prin modelul I–D–G, să elaboreze o logică în care să cuprindă toate conținuturile posibile, de orice natură ar fi acestea. Chiar catalogarea celei de-a treia figuri silogistice drept „silogism al accidentului"[12] stă mărturie în acest sens – de vreme ce tocmai accidentul este acela care trasează o graniță clară între logic și empiric, cel puțin în accepțiune aristotelică (mai ales cu referire la conceptul de *infimae species*). În altă ordine de idei, dar tot în legătură cu modelul I–D–G ca alternativă la dialectica triadică hegeliană, trebuie menționat că și filosoful german tratează problema judecății din perspectiva naturii acesteia, fără a recurge la abordarea extensionalistă specifică considerării matematice a silogismului, care se bazează pe reducerea noțiunilor la sfera lor și ignorarea aspectelor intensionale. Deși este un simplu contrafactual exotic, ar fi poate interesant de imaginat care dintre aceste abordări ar fi fost considerată de Aristotel mai apropiată de concepția sa asupra silogismului.

În al doilea rând, chiar distincția realizată de Noica între individual, determinații și general califică perspectiva sa drept o concurentă pentru cea hegeliană. Filosoful german nu simte nevoia unei distincții de o asemenea precizie pentru niciuna dintre noțiunile folosite – considerând că logica se referă la determinații ale gândirii (*Denkbestimmungen*). Se poate considera, cu ceva îngăduință, că structura sistemului este triadică, deși, cum s-a precizat mai sus, Hegel nu procedează mereu triadic nici în logica sa și nici în alte părți ale sistemului sau în alte lucrări. Pentru Noica, individualul și generalul au un alt statut logic decât determinațiile. Mai mult, cei trei sunt doar „termeni ai oricărei formații"[13]. Propriu-zis, tot demersul logic al lui Noica poate fi considerat, schematic, identic sub aspectul procedurii cu cel hegelian, excepția fiind tocmai privilegierea individualului și generalului, adică scoaterea lor de sub tutela determinațiilor. Faptul

[10] *Ibidem*, p. 453.
[11] *Ibidem*, p. 446.
[12] *Ibidem*, p. 459.
[13] *Ibidem*, p. 446.

Scanned with OKEN Scanner

este explicabil – pentru Noica problema individualului şi a generalizării acestuia fiind de maximă relevanţă, în vreme ce Hegel expediază discuţia despre primul, iar la al doilea nu se referă, preferând conceptul de „universal". De fapt, ideea de general în sens nicasian i-a fost complet străină filosofului german, iar aceasta nu numai din raţiuni care ţin de coordonata temporală, ci chiar de unele legate de ordinea cunoaşterii: conceptul de „generare", de care pare să fie mult mai apropiat conceptul de „general" al lui Noica, prin comparaţie cu cel de „universal", nu poate exercita vreun rol semnificativ într-un sistem al ideilor pure cum este cel al logicii lui Hegel. Or, Noica pare să fie interesat, chiar în logică, de modul în care un individual influenţează generalul şi chiar devine sursă a puterii acestuia asupra realului; cu alte cuvinte, logica lui Hermes vizează să arate maniera în care generalul devine generator prin forţa individualului care îl întruchipează şi, mai apoi, îl reconformează. De amintit este aici celebrul exemplu dat de gânditorul român în legătură cu reconfigurarea pe care Socrate, un individual, o produce la nivelul generalului „uman", modificându-l pe acesta prin determinarea sa ca sacrificiu de sine pe altarul ideii filosofice. Este, probabil, cel mai grăitor exemplu care ilustrează toate celelalte consideraţii nicasiene cu privire la diferenţa dintre „general" şi „universal".

Nu în ultimul rând, modelul hegelian individual–particular–universal (I–P–U) diferă de cel al lui Noica (I–D–G) prin faptul că, deşi Hegel nu o practică şi chiar pare să nu îi acorde o relevanţă însemnată, abordarea extensionalistă are, totuşi, o prezenţă de netăgăduit. Hegel nu exclude definitiv din sistemul său o astfel de abordare pe care ar numi-o, probabil, abstractă, ci îi alocă o semnificaţie redusă. Noica, pe de altă parte, pare să nu accepte în niciun fel o abordare de acest gen a formelor logice, modelul I–D–G părând să nu îngăduie reducerea judecăţilor sau silogismelor la forme a căror înţelegere se bazează strict pe o interpretare extensionalistă a noţiunilor. Este greu de spus în ce măsură zorii noilor tipuri de logică – mai ales simbolico-matematică – îi erau familiari lui Noica atunci când elabora logica sa. Cert este că filosoful român pare să înţeleagă foarte bine caracterul plat al acestui tip de logică. Logica hegeliană avea, la 150 de ani de la elaborare, un caracter parţial, noile mişcări ale spiritului, cum ar fi spus Hegel, nemaiputând fi reflectate de aceasta. Prin urmare, Noica ar fi putut găsi chiar în acest fapt un motiv subiectiv pentru elaborarea unui noi logici dialectico-speculative, care, dacă nu o putea depăşi pe cea hegeliană, avea, totuşi, cele mai mari şanse de a o completa. Desigur, evoluţia cunoaşterii furnizează si un fundament obiectiv al acestei noi logici, mai cu seamă că gândirea dialectico-speculativă însăşi se vedea pusă în faţa unor reconsiderări tematice şi terminologice, datorate mai ales explorărilor ştiinţifice şi aplicaţiilor tehnice ale acestora[14]. Toate acestea par a converge către teza potrivit căreia modelul I–D–G şi chiar întreaga logică elaborată de Noica reprezintă o logică dialectico-speculativă alternativă la cea hegeliană, lăsată, în fond, nefinalizată de Hegel.

[14] Aici ar fi de menţionat, de pildă, interesul pe care Noica îl acordă conceptelor de „undă" şi „cod". Pe primul dintre ele chiar îl consideră o provocare filosofică la nivel fundamental-categorial (mai ales în lucrarea *27 trepte ale realului*).

Scanned with OKEN Scanner

MIRCEA VULCĂNESCU DESPRE CREDINȚA ȘI SPIRITUALITATEA ȚĂRANULUI ROMÂN

LUCIA OVIDIA VREJA*

În încercarea sa de a defini spiritualitatea, un concept ambiguu, dar larg utilizat, în cultura românească a perioadei, Mircea Vulcănescu a identificat trei sensuri ale conceptului, fiecare cu propria substanță și susținători[1]. Dacă, într-o interpretare nepretențioasă, „spiritualitate" ar însemna, exact *„stare în spirit"*[2], iar „viață spirituală" ar însemna *„trăire cu spiritul"* sau trăire „în spirit"[3], o analiză mai riguroasă trimite la „echivocitatea" termenului/expresiei, care derivă din chiar multiplele înțelesuri ale cuvântului „spirit".

Într-un prim înțeles, spiritualitatea indică o trăsătură definitorie a omului „viu", „nou" și „autentic", adică „viață interioară" manifestată prin *„trăirea intensă a clipei"*[4], fără a fi necesară raportarea trăirii la o valoare de calitate superioară. Accentul este pus, aici, pe trăirea în sine, indiferent de calitatea sau valoarea conținutului acestei trăiri, însă lipsa „contactului cu o valoare absolută" face ca acest sens al termenului să nu ducă la o „spiritualitate adevărată", ci doar la o „nostalgie a spiritualității"[5]. Prin urmare, deși omul capabil de trăire, de „viață interioară" este descris ca fiind „autentic", spiritualitatea acestuia nu este „autentică" decât în măsura în care această viață interioară este un „mijloc de spiritualizare", de depășire a zădărniciei și sterilității trăirii care nu este orientată spre o valoare obiectivă.

Un al doilea înțeles al spiritualității pune accent nu pe *trăire*, ci, dimpotrivă, pe *conținutul* orientat axiologic al acesteia, cu alte cuvinte, pe *viața culturală*, însemnând *„trăire cu sens, trăire pentru un ideal, pentru o valoare"* și fiind caracteristică „omului de geniu", care creează și înfăptuiește valori[6]. În această accepțiune, trăirea are un „țel înalt", importantă fiind distincția dintre caracterul *subiectiv* (specific primului sens al spiritualității) și cel *obiectiv* al „lumii valorilor". Critica acestui sens al spiritualității se centrează pe efemeritatea și relativismul valorilor culturale, care anulează orice șansă de persistență și universalitate, aici spiritualitatea putând

---

[1] M. Vulcănescu, „Spiritualitate", în: Idem, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, Vol. 1, București, Editura Eminescu, 1996, pp. 60–66.

[2] *Ibidem*, p. 60.

[3] M. Vulcănescu, „Paradoxele vieții spirituale moderne", în: Idem: *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, Vol. 1, ed. cit., p. 68.

[4] M. Vulcănescu, „Spiritualitate", loc. cit., p. 60.

[5] M. Vulcănescu, „Noua spiritualitate", în Idem, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, Vol. 1, ed. cit., p. 59.

[6] M. Vulcănescu, „Spiritualitate", loc. cit., p. 61.

* Academia de Studii Economice, București

Scanned with OKEN Scanner

„îmbrăca forme tipice, variate după regiunea valorilor, după funcțiunile sufletești, după raporturile structurale și după grupurile sociale care predomină în fiecare tip”[7].

Prin urmare, spiritualitatea înțeleasă ca viață spirituală nu poate fi luată drept reper sau ideal, pentru că aceasta capătă diverse forme în funcție de perioada și entitatea de referință, Mircea Vulcănescu identificând nu mai puțin de „trei, poate chiar patru varietăți principale”, centrate pe ideea de om – *umanismul*, pe ideea de națiune sau neam – *naționalismul integral*, pe ideea de clasă – *marxismul* și chiar pe ideea de absolut – *spiritualismul*[8].

Al treilea sens al spiritualității identificat de Mircea Vulcănescu și văzut ca fiind superior celorlalte două tipuri sau, cel puțin, mai dezirabil în raport cu celelalte, se referă la „*viață vecinică, trăire în universalitatea absolută, în Duhul Sfânt; asceză și viață mistică*”, care este specifică numai omului „sfânt”, „care trăiește în comunitate cu Dumnezeu și care duce războiul nevăzut împotriva răului din lume”[9]. Primele două sensuri ale spiritualității, deși diferite de cel de-al treilea și, oarecum, inferioare, în măsura în care viața interioară e zadarnică și infertilă, iar valorile culturale sunt vremelnice și relative, tind către cel din urmă, pentru că

„orice viață interioară cuprinde în ea o aspirație spre depășire a propriului eu și orișice valoare e dorită vecinică și realmente stăpânită”[10].

Această a treia semnificație a spiritualității, înțeleasă ca „viață spirituală” tradițională, autentică, a fost îmbrățișată de diverși susținători[11], printre care Mircea Vulcănescu însuși, care erau favorabili cultivării tradiționalismului și spiritului ortodox, valori constitutive ale poporului român sau, mai degrabă, ale țăranului român, identificat ca arhetip al „românismului”.

Deși oarecum indirect, prin acest al treilea sens al spiritualității, Mircea Vulcănescu atinge și problema spiritualității țăranului român, obiceiurile, tradițiile și practicile sale, toate acestea definind creștinismul românesc autentic. Potrivit lui Vulcănescu, o caracteristică a „existenței românești” este

„legătura vieții omenești cu astrele, cu codrul, frăția aceasta universală a lucrurilor omenești cu ale firii, legătura lor mitică și întrepătrunderea sensului și destinului lor”[12].

---

[7] *Ibidem.*

[8] *Ibidem*, pp. 61, 64.

[9] *Ibidem.*

[10] M. Vulcănescu, „Noua spiritualitate”, loc. cit., p. 59.

[11] De pildă, Nae Ionescu și Nichifor Crainic susțin spiritualitatea înțeleasă „în sens tradiționalist și ortodox, ca *viață duhovnicească*”, primele două sensuri ale termenului, de viață interioară și viață culturală, fiind văzute doar „ca mijloace de spiritualizare sau ca forme de spiritualizat”, în contextul în care viața interioară este „sterilă”, iar valorile culturale sunt „relative, anarhice, trecătoare și fictive”. M. Vulcănescu, „Spiritualitate”, loc. cit., p. 63.

[12] M. Vulcănescu, „Ispita dacică”, în: Idem, *Către ființa spiritualității românești. Dimensiunea românească a existenței*, vol. 3, București, Editura Eminescu, 1996, p. 136.

Scanned with OKEN Scanner

Cu alte cuvinte, spiritualitatea țăranului român, impregnată cu ceea ce Mircea Eliade ar numi „creștinism cosmic"[13], este un mod autentic de a trăi, relevând chiar esența, caracteristica fundamentală a românilor.

O dovadă a faptului că țăranul român este înzestrat cu spiritualitate „autentică", întru veșnicie și universalitate absolută, este și relația dintre originea istorică a celui de-al treilea sens al spiritualității și sorgintea legăturii firești a românului cu natura. În viziunea lui Mircea Vulcănescu, izvorul spiritualității ca *viață duhovnicească* se află în „ceremoniile primitive, în misterele orfice, orientale și – în forma ei cea mai înaltă – în mistica și asceza creștină"[14]. În același timp, legătura eternă și indestructibilă a românului cu natura își are obârșia în originile tracice ale poporului român, „ispita tracică" fiind o „ispită reziduală", care „cuprinde elementele sufletești care nu-și pot afla altă origine"[15]. Esența „românismului" este ceea ce rămâne după ce dai la o parte toate influențele, mai vechi sau mai noi, venite de prin alte părți și de la alte popoare mai mult sau mai puțin compatibile cu „spiritul românesc", iar chintesența este, potrivit lui Mircea Vulcănescu, cu certitudine tracică. Fără a nega sau neglija influențele sau „ispitele" franceză, greacă, slavă, bizantină, romană ori germanică, Mircea Vulcănescu plasează la baza „configurației autohtone a sufletului" românesc o „ispită lăuntrică" de sorginte tracică, ce formează „unitatea de configurație" a tuturor românilor, indiferent de regiunea din care provin aceștia și care, în ciuda diferențelor,

> „le permite [românilor] să se regăsească drept nuanțe ale unei aceleiași realități esențiale"[16].

Această „realitate esențială" a sufletului românesc, ce-și are originea în „ispita tracică", nu este însă unitară, pentru că ea include „două elemente antagoniste", manifestându-se, deopotrivă, prin ancorarea omului în realitatea imediată și prin năzuința către eternitate și universalitatea absolută. Precum în cazul strămoșilor săi,

> „două inimi se zbat în pieptul oricărui român. Una ține de chemarea pământului – de legătura omului cu cele de aici, de legătura lui cu ai lui, cu bătătura, cu câmpul, cu vitele. [...] Alta e chemarea codrului, chemarea singurătății, a vijeliei, a haiduciei"[17].

Prima chemare are ca orizont „zarea liniștită" și ca timp „osteneala zilei de azi și nădejdea celei de mâine", dezvăluind „ethosul plugăresc" al românului, în vreme ce, pentru cea de-a doua chemare, orizontul e „spațiul fără sfârșit", iar timpul, „vecinicia", exprimând „ethosul păstoresc" al acestuia[18]. Deși Mircea Vulcănescu deplânge, într-o oarecare măsură și cu o oarecare nostalgie, pierderea „ethosului păstoresc", care ar avea origini tracice autentice, în favoarea „ethosului plugăresc", cu origini sau, mai de-

---

[13] M. Eliade, *De la Zalmoxis la Ginghis-han*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 246.

[14] M. Vulcănescu, „Spiritualitate", loc. cit., p. 62.

[15] M. Vulcănescu, „Ispita dacică", loc. cit., p. 135.

[16] *Ibidem*, pp. 134–135.

[17] *Ibidem*, pp. 137–139.

[18] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

grabă, influențe slavo-romane, acesta rămâne un susținător fervent al țăranului român, indiferent de zona de proveniență, capabil de a manifesta o spiritualitate duhovnicească veridică, în permanență preocupat să-și îndeplinească menirea sa divină și să-și identifice rostul său în realitatea concretă, prin raportare la ceilalți, la comunitate și la familie.

În planul acțiunii, spiritualitatea autentică a țăranului român se dezvăluie nu printr-un activism arbitrar și nediscriminatoriu, ci prin inițiativă cu sens, care este întotdeauna raportată la timp și loc. Prezentând „tendințele economice și sociale" ale generației sale, care sunt, mai curând, „tendințe spirituale", Mircea Vulcănescu operează o distincție clară între „activismul prin disperare" și „istorismul prin resemnare", optând cu convingere pentru cea din urmă raportare la lucruri și la lume[19]. *Activismul prin disperare*, care, în final, înseamnă agitație pentru „ca să te simți fiind"[20], este atitudinea celor „deznădăjduiți", care, „[s]etoși de absolut, nu aspiră decât la faptă. La faptă, indiferent de sensul ei. Ei se aruncă, fără să știe clar în ce scop, în brațele unei credințe fanatice, la modă, pe care nu o mai discută, și unui șef căruia i se supun orbește", pierzându-și „omenia" și „discernământul" în încercarea disperată de a crede în ceva, nu pentru că o astfel de credință ar fi veridică, ci „pentru că vor să creadă. Pentru că le trebuie să creadă"[21].

A doua atitudine, aceea a *istorismului prin resemnare*, este specifică omului care are un scop, care și-a găsit menirea și răspunde la chemarea celor din jur, a omului care nu se aruncă nebunește în „oricare faptă", ci care își integrează fapta acolo unde este nevoie de ea, acolo „unde a rămas ceva întreg"[22]. Avându-și originea în „setea de realitate" – și nu în „setea de activitate, cum s-ar putea crede pe nedrept", „setea de activitate" fiind doar „un substitut al setei de realitate" –, în „conștiința răspunderii colective și a sentimentului solidarității", în „modestia" celor care „renunță la împlinirea lor, la autorealizarea lor, pentru binele celor mai mulți" și în înțelegea și împlinirea „datoriei în veac", istorismul prin resemnare este preferat activismului prin disperare, deși preferința aceasta nu este necriticabilă sau lipsită de „primejdii"[23].

Preferința pentru istorismul prin resemnare este însă justificabilă de îndată ce se face apel la caracterul, la motivația și scopul adepților activismului prin disperare, care sunt sugestiv redate, de chiar Vulcănescu, prin apelul la Emilian, unul dintre personajele romanului lui Mircea Eliade, *Întoarcerea din rai*:

> „Ce îmi pasă dacă contribui la năruirea unei stări «înfloritoare»? Ce-mi pasă dacă acțiunea mea conduce la ruină, la anarhie, la distrugerea frumosului, a binelui și a adevărului?! Vom crea noi altceva, mai curagios și mai plin, mai sincer și mai ade-

[19] M. Vulcănescu, „Tendințele tinerei generații în domeniul social și economic", în: Idem, *Către ființa spiritualității românești. Dimensiunea românească a existenței*, vol. 3, ed. cit., pp. 36–45.

[20] M. Vulcănescu, „Istorismul prin resemnare în spiritualitatea tinerei generații", în: Idem, *Către ființa spiritualității românești. Dimensiunea românească a existenței*, vol. 3, ed. cit., p. 48.

[21] M. Vulcănescu, „Tendințele tinerei generații în domeniul social și economic", loc. cit., p. 36.

[22] *Ibidem*, p. 39.

[23] M. Vulcănescu, „Istorismul prin resemnare în spiritualitatea tinerei generații", loc. cit., pp. 48–52.

Scanned with OKEN Scanner

> vărat, deasupra acestui bălegar în completă putreziciune!... [...] Să piară tot, de la temelie!"[24]

Perspectiva schimbării de dragul schimbării, a acțiunii de dragul acțiunii nu este la fel atractivă ca aceea a acțiunii cu scop, de salvare a ceea ce a rămas „întreg", în contextul în care prima are, mai degrabă, un caracter potențial distructiv, pe când cea de-a doua este creatoare și constructivă sau, măcar, protectivă relativ la ceea ce este bun și demn de păstrat și protejat. Așa cum sugerează întâietatea spiritualității duhovnicești în raport cu celelalte, este întotdeauna preferabil să lupți „împotriva răului din lume" evitând sterilitatea și efemeritatea și asigurând veșnicia și continuitatea unor elemente care îți definesc esența.

Desigur, recunoaște Mircea Vulcănescu, găsirea acestui „întreg" spre care să se canalizeze fapta, energia omului nu este o sarcină ușoară, mai ales pentru anumite categorii de persoane, în mod special „tânăra generație", care, în anumite perioade și locuri, se poate simți debusolată și dezrădăcinată. Cu toate acestea, răspunsul pare să constea în întoarcerea la origini, la esență, la spiritualitatea autentică ce e specifică țăranului român și care se găsește

> „acolo unde tulburarea apelor nu a năpădit cu totul sufletul românesc. Acolo unde mai trăiește un stil de viață românească integrată, organică, o comunitate spirituală, o viață de obște, de sobor. Acolo unde mai întâlnești oameni care nu vor să se lepede de ei. Acolo unde semenul e pentru semen sprijin, nu rival. Acolo unde mai trăiește omenia"[25].

Prin indicarea locului acestui „întreg românesc", Vulcănescu aduce în discuție o mai veche și spinoasă preocupare a sa, aceea a celor două Românii, România rurală și România urbană, fiecare cu propriile moduri de a fi și valori, aparent antagonice și ireconciliabile, dintre care doar prima ar fi autentic românească. Pe de o parte, România urbană este „România modernă a orașelor, a confortului și a bunului trai, a civilizației materiale, a Occidentului, a industriei și a mașinii, a opoziției dintre burghezi și proletari, în fond a României străine", care este impregnată de diverse „ispite" străine și care nu are legătură cu sufletul românesc autentic, originar. Pe de altă parte, România rurală este „România de la sate, România românilor, România configurației spirituale autohtone, care a durat acest neam, pe acest pământ, în forme aproape neschimbate" din vremuri imemoriale[26].

Fără a opta, tranșant pentru una dintre cele două Românii și fără a neglija necesitatea apariției realității orășenești ori a primenirii realității sătești, în acord cu vremurile, Vulcănescu deplânge, mai curând, potențiala distrugere a valorilor României rurale, „din care își trage vitalitatea neamul românesc"[27], dar și atitudinea, de altfel nejustifi-

---

[24] M. Eliade, *Întoarcerea din rai*, București, Editura Rum-Irina, 1992, p. 171.
[25] M. Vulcănescu, „Tendințele tinerei generații în domeniul social și economic", loc. cit., p. 39.
[26] *Ibidem*, p. 42.
[27] M. Dobre, V. E. Gica, D. Popescu, *Filosofia lui Mircea Vulcănescu*, Pitești, Editura Paralela 45, 2011, p. 43.

Scanned with OKEN Scanner

cată, de superioritate a omului de la oraș față de omul de la sat. Din acest motiv, Vulcănescu menționează necesitatea unei repoziționări, mai ales a tinerilor, față de țăranul român autentic, subliniind că

> „n-ar trebui să existe om de vârsta mea, care să nu simtă nevoia unei revizuiri a poziției sale spirituale față de țăranul așa de organic închegat în orizontul lui material, așa de omenește român în toate ale lui, comparat cu lipsa de stil și cu dezaxarea vieții de oraș – revizuire care să înlocuiască sentimentul de superioritate al omului cult pentru cel simplu, printr-un sentiment straniu de admirație și de uimire față de o minune de înjghebare psihologică și socială, aș zice chiar economică, cu toate aparențele potrivnice"[28].

Tânăra generație, caracterizată preponderent de atitudinea *activismului prin disperare*, nu are decât de învățat din întoarcerea la origini și înțelegerea profundă a realității sătești și a țăranului structural înrădăcinat în această realitate și, din acest punct de vedere, Vulcănescu elogiază rolul „*școalei române de sociologie*", sub conducerea lui Dimitrie Gusti, care a „împins tineretul românesc" către sat și, în ultimă instanță, către viața autentică. Cunoașterea și, mai ales, însușirea „spiritualității organice și unitare" specifice modului de viață tradițional sunt esențiale pentru ancorarea tinerilor în realitate, însă relația student (exponent, prin excelență, al României urbane, artificiale) – țăran (reprezentant al României rurale autohtone, veșnice) nu este una unidirecțională, deși înclină balanța în favoarea elementului rural. După cum afirma chiar Mircea Vulcănescu,

> „ar trebui bine lămurit că dacă, în ce privește partea materială a vieții rurale, studenții pot să *ajute* pe țărani, în ce privește cultura satelor – împotriva a ceea ce se crede îndeobște –, studenții nu au decât de *învățat* de la sate. Pentru că satele au o cultură proprie, integrată perfect în orizontul lor material, pe când studenții, dacă sunt de la țară, sunt dezrădăcinați din această cultură; iar dacă sunt de la oraș, nu o cunosc"[29].

Sentimentul de „dezrădăcinare" al tinerilor, de disperare în fața lipsei de scop și de credință, ar putea fi depășit prin înțelegerea și raportarea la cultura satelor, însă dacă aceștia

> „se apucă de altceva decât să cunoască, la fel cu monografiștii, cultura satelor, ei zdruncină această cultură – singur bun tradițional ce ne-a rămas *viu* până astăzi –, fără a putea pune nimic în schimb"[30].

Identificarea „unității sufletești" a tuturor românilor și a celor mai potrivite forme ale „trăirii românești" este o sarcină dificilă pentru tânăra generație, însă „întoarcerea la izvoare" pare să fie soluția și,

> „peste părinții care și-au disprețuit părinții, tineretul se îndreaptă [acum] spre bunici ca să înnoade firul unei tradițiuni rupte!"[31]

---

[28] M. Vulcănescu, „Tendințele tinerei generații în domeniul social și economic", loc. cit., p. 41.
[29] *Ibidem*, nota XI, p. 41.
[30] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

De altfel, „întoarcerea la izvoare" nu este absolut necesară doar pentru identificarea a ceea a rămas „întreg" și ancorarea în realitate, ci și pentru vindecarea rănilor și „evaziunea din smârcurile îndoielii"[32]. Viața în „România străină" și artificială a urbanului pare să fie o sursă permanentă de alienare și suferință și, într-un astfel de mediu, omul de pretutindeni este precum țăranul care, „așa de înrădăcinat într-ale sale, cu criterii, gusturi și norme precise, transplantat în viața burgheză, își pierde toate aceste însușiri și devine o pastă moale"[33], prefigurând o criză majoră de identitate. Ieșirea din această criză nu este simplă, dar nici insurmontabilă, pentru că atunci

> „când ți se întâmplă ceva neplăcut; când în ochii altora se țese despre tine o icoană nepotrivită ființei tale; când tu însuți, judecându-ți carențele, ajungi să te îndoiești, întoarcerea la rădăcinile ființei, la izvoare, «ad radices», este un puternic mijloc terapeutic"[34].

[31] *Ibidem*, p. 43.
[32] *Ibidem*.
[33] M. Vulcănescu, „Omul românesc", în Idem, *Către ființa spiritualității românești. Dimensiunea românească a existenței*, vol. 3, ed. cit., p. 119.
[34] M. Vulcănescu, „Ispita dacică", loc. cit., p. 138.

Scanned with OKEN Scanner

CREDINȚA RELIGIOASĂ ȘI ȘTIINȚA RELIGIILOR LA MIRCEA ELIADE

SERGIU BĂLAN*

În conformitate cu cele spuse într-o notă din jurnalul său (20 august 1951), Mircea Eliade era profund interesat de ecourile pe care opiniile sale le-ar putea produce asupra cercetătorilor din afara domeniului istoriei religiilor:

> „Ceea ce interesează în momentul istoric de astăzi este [...] să forțăm dialogul între discipline. Mă interesează mai mult reacția unui filosof, unui critic literar sau psiholog [...] decât comentariile colegilor mei indianiști și istorici ai religiilor"[1].

Acest lucru nu trebuie însă să ne facă să credem că era mai puțin preocupat de faptul de a se face bine înțeles de către specialiștii din domeniul istoriei religiilor.

Opiniile acestora sunt însă împărțite. Astfel, pe de-o parte Eliade este considerat „probabil cel mai mare interpret al miturilor și al simbolismului spiritual", sau „cel mai mare istoric al religiilor și miturilor"[2]. Fostul său student, Lawrence E. Sullivan, afirmă că „Eliade a fost cel dintâi care a arătat lumii ce înseamnă religia"[3]. Aprecieri la fel de elogioase au fost formulate și de către alți discipoli ai săi, între care Ioan Petru Culianu, Thomas J. J. Altizer, Mac Linscott Ricketts, Douglas Allen, Bryan S. Rennie sau Joseph Mitsuo Kitagawa. Pe de altă parte, însă, mulți cercetători „au ignorat complet sau au atacat violent învățăturile lui Eliade asupra miturilor și religiei ca fiind necritice sub aspect metodologic, subiective și neștiințifice". Conform acestor interpretări, Eliade s-ar face vinovat de generalizări nejustificate, de descoperirea a tot felul de „sensuri profunde" în datele pe care le cercetează, de ignorarea procedurilor științifice de verificare, precum și de inserarea unei multitudini de asumpții și judecăți nejustificate, personale, metafizice și ontologice în lucrările sale de erudiție[4].

La perpetuarea acestei situații a contribuit și Mircea Eliade însuși, prin faptul că nu a răspuns niciodată obiecțiilor aduse de către criticii săi, deși nu a ezitat, de multe ori, să critice, la rândul său, alte modalități de abordare a problematicii religioase:

---

[1] M. Eliade, *Jurnal*, Vol. I., 1941–1969, ed. îngrijită de M. Handoca, București, Editura Humanitas, 1993, p. 194.

[2] În articolele „Scientist of Symbols", *Time*, 87/1966, și G. Breu, „Teacher: Shamans? Hippies? They're All Creative to the World's Leading Historian of Religions", *People Weekly*, 9/1978. *Apud* D. Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York and London, Garland Publishing, Inc., 1998, p. XI.

[3] *Apud* D. O'Hara, „Mircea Eliade", în *Chicago 35*, 6/1986, p. 147.

[4] D. Allen, *op. cit.*, p. XII.

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române / ASE, București

Scanned with OKEN Scanner

„Greşeala îmi aparţine, în parte", scrie el, „pentru că nu am replicat niciodată acestor critici, deşi am dorit adesea s-o fac. Mi-am spus mie însumi că într-o zi, când nu voi fi ocupat cu vreo carte aflată în lucru, voi scrie o scurtă monografie teoretică şi voi explica erorile şi confuziile pentru care mi se aduc reproşuri. Mi-e teamă însă că nu voi avea niciodată timp s-o scriu"[5].

Din păcate, teama aceasta a lui Eliade s-a dovedit justificată, astfel că nu avem astăzi o expunere monografică a metodei, ci doar o serie de observaţii asupra acestei problematici, cu deosebire în părţile introductive şi în concluziile altor lucrări, cum ar fi *Tratatul de istoria religiilor*, *Imagini şi simboluri*, *Mefistofel şi Androginul*, *Nostalgia originilor* şi *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*. Singura carte în care Eliade abordează mai consistent problema metodologiei în istoria religiilor este *Nostalgia originilor*, însă, dat fiind faptul că ea este o colecţie de articole şi conferinţe, nici aici nu găsim o tratare sistematică şi completă.

Este necesar aici să precizăm că, în concepţia lui Eliade, „istoria religiilor" înseamnă mult mai mult decât ne spune această denominaţie, adică o simplă cercetare istorică a religiilor. Confuzia poate fi înlesnită şi de lipsa în limba română a unui echivalent convenabil pentru ceea ce în germană se numeşte *allgemeine Religionswissenschaft*. După cum putem observa într-o notă din traducerea franceză a eseului *The Quest. History and Meaning in Religion* (*La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, *1970*), preluată şi în varianta românească, ceea ce noi îndeobşte redăm prin sintagmele *histoire des religions* sau „istoria religiilor" înseamnă, pentru Eliade, „nu numai istoria propriu-zisă, ci şi studiul comparat al religiilor, precum şi morfologia şi fenomenologia lor"[6], completate de o hermeneutică de factură constructivă a datelor oferite de cercetarea empirică. În aceste condiţii, am optat pentru a denumi cu termenul de „ştiinţă (generală) a religiilor" (traducerea cea mai apropiată de sensul expresiei germane amintite) cercetările lui Eliade în acest domeniu, dând sintagmei sensul precizat anterior.

După cum subliniază Ioan Petru Culianu, ştiinţa religiilor îşi construieşte conţinuturile pornind de la fapte, şi anume de la *faptele religioase*. Aceste fapte sunt: miturile, riturile, cosmogoniile, teologumenele, simbolurile, imaginile (divinităţilor), cutumele, obiectele, animalele, plantele, locurile venerate, oamenii consacraţi etc. ce se pot regăsi prin studiul textelor, dovezilor arheologice sau prin cercetările etnografice şi antropologice de teren. Toate aceste date sunt demne de interes pentru Eliade în măsura în care sunt „hierofanii", adică ipostaze şi forme în care sacrul se revelează, se arată pe sine. Modul specific în care el operează cu aceste fapte religioase este acela al ordonării lor în categorii, rezultate în urma descrierii fenomenologice. Ele, arată Culianu, ar fi apriorice şi continuă să funcţioneze în mod inconştient şi după ce omul în genere încetează de a mai trăi în orizontul lor, numit „orizont al ontologiei arhaice"[7].

---

[5] M. Eliade, „Foreword, in D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, The Hague, Mouton Publishers, 1978, p. VII.

[6] M. Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, trad. rom. C. Baltag, New York and London, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 13.

[7] I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, trad. rom. F. Chiriţescu şi D. Petrescu, Bucureşti, Editura Nemira, 1995, pp. 19–21.

Scanned with OKEN Scanner

La rândul său, Georges Dumézil consideră că Mircea Eliade se încadrează într-un grup de cercetători contemporani pentru care „orice religie este un sistem, diferit de mulțimea elementelor sale", „o gândire articulată, o explicare a lumii", astfel încât obiectul de studiu al științei religiilor îl reprezintă pentru ei „structurile, mecanismele, echilibrele constitutive oricărei religii și definite, discursiv sau simbolic, în orice teologie, în orice mitologie, în orice liturghie"[8]. În acest fel, subliniază savantul francez, știința religiilor se plasează sub semnul logosului. Se poate observa ușor, însă, că el se referă nu la faptul religios propriu-zis, ci la ceea ce un cercetător în știința religiilor descoperă în spatele acestor fapte, după ce le supune interpretării fenomenologice. Anumiți critici ai lui Eliade au susținut că o fenomenologie a sacrului este imposibilă, deoarece sacrul este, prin definiție, dincolo de orice experiență. Între aceștia se găsește, de exemplu, Paul Ricœur pentru care „fenomenologia religiei este fenomenologia sacrului". Aceasta, arată Allan W. Larsen, este însă o înțelegere pozitivistă, după care experiența se reduce la ceea ce este repetabil, măsurabil sub aspect cantitativ, formulabil sau categorizabil. Mai mult decât atât, e vorba la acești critici de *un concept* de experiență care e rezultatul unei analize raționale, ce ne oferă conceptul de *experiență profană*. Or, Eliade nu este interesat de conceptul de profan, nici de cel derivat de sacru, ci de modul cum sacrul și profanul sunt trăite în mod real de către oameni[9]. Fenomenologia sa religioasă este, prin urmare, una a experienței sacrului. De altfel, Mircea Eliade definește religia nu ca pe o credință în Dumnezeu sau în zei, ci ca experiență a sacrului. Obiectul de studiu al științei religiilor va fi constituit, deci, din acele date care se referă la diversele modalități în care omul în genere experimentează sacrul, în care sacrul i se descoperă, adică din hierofanii.

În acest context trebuie subliniat faptul că fenomenologia religiei în viziunea lui Eliade nu intenționează să-și desemneze ca obiect sacrul însuși, sau transcendența, ci experiența umană a sacrului, formele în care omul trăiește întâlnirea cu transcendența. Demersul său fenomenologic constă, după opinia lui I. P. Culianu, într-o căutare a structurilor esențiale ale religiei prin intermediul ordonării faptelor în categorii. Aceste categorii, rezultate ale descrierii fenomenologice, ar fi apriorice[10]. De aici nu trebuie înțeles, însă, că metoda fenomenologică urmărește să descopere esența religiei (deși unii autori au sugerat acest lucru), ci că este doar o tentativă de a grupa fenomenele, adică „ceea ce apare" și de a le identifica structurile interioare. În acest sens, este îndreptățit să spunem că

> „M. Eliade aparține curentului fenomenologic reprezentat de R. Otto și de G. Van der Leeuw, ducând totuși la o superioară desăvârșire diferitele idei prezentate de acești autori"[11].

---

[8] G. Dumézil, „Prefață", în M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. rom. M. Noica, București, Editura Humanitas, 1992, p. 7.

[9] A. W. Larsen, „The Phenomenology of Mircea Eliade", în B. S. Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds. The Meaning and End of Mircea Eliade*, New York, The State University of New York Press, 2001, pp. 49–58.

[10] I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 21.

[11] *Ibidem*, p. 120.

Scanned with OKEN Scanner

La descrierile întreprinse de cei doi autori menţionaţi, savantul român adaugă

> „o serie de categorii bazate pe conceptul de «hierofanie». Cu alte cuvinte, el construieşte o «morfologie» religioasă pornind de la descrierea fenomenologică a hierofaniilor celor mai evidente"[12].

Această morfologie ar fi, deci rezultatul descrierii fenomenologice.

Categoriile pe care le identifică Mircea Eliade prin intermediul descrierii fenomenologice nu sunt altceva decât „hierofaniile privilegiate", formele cele mai generale în care se poate manifesta sacrul, şi care se regăsesc în calitate de structuri subiacente ale tuturor fenomenelor religioase. Între acestea, cele mai importante sunt: spaţiul sacru, timpul sacru, hierofaniile celeste, apa, piatra, pământul, maternitatea, vegetaţia[13]. Aceste hierofanii, ca formele cele mai generale în care omul are experienţa sacrului, au o structură constantă şi tind întotdeauna spre arhetip, în sens de model (sens redat cel mai bine de cuvântul *pattern*). De aici tendinţa lui Eliade de a considera aceste *patterns* ca având un caracter aprioric. Eliade nu se rezumă la a constata aposterioric existenţa structurilor religioase, ci consideră că

> „aceste structuri reprezintă «fenomene originare care *informează* conştiinţa în loc de a fi formate de ea"[14].

Această idee creează anumite dificultăţi, care-l determină pe Culianu să considere că metoda fenomenologică a lui Eliade nu este cu totul explicită, însă este prezentă într-o formă implicită în cuprinsul întregii sale opere, în care se manifestă tendinţa constantă de a lumina categoriile subiacente fenomenului religios, lăsând oarecum în planul al doilea problema evoluţiei sale istorice. În aceste sens, cea mai reprezentativă lucrare eliadeană, după părerea lui J. M. Velasco, ar fi *Tratatul de istoria religiilor*,

> „o încercare foarte reuşită de descriere a fenomenului religios, deşi descrierea se limitează doar la manifestările obiective desemnate cu termenul de *hierofanie*: este, aşadar, o adevărată fenomenologie, dar desigur parţială, a religiei"[15].

Alături de tendinţa către arhetip a hierofaniilor, Eliade a pus în evidenţă şi faptul că ele sunt susceptibile, în general de a deveni simboluri. Aceasta înseamnă nu numai că simbolul este o expresie privilegiată a hierofaniei, este limbajul predilect în care ea se exprimă, dar şi că „cele mai multe dintre hierofanii sunt capabile să devină simboluri", simbolul fiind, în anumite ocazii „el însuşi o hierofanie"[16]. De aici rezultă importanţa deosebită pe care o capătă pentru savantul român tehnica interpretării acestor simboluri, adică dimensiunea hermeneutică a ştiinţei religiilor.

---

[12] *Ibidem*, p. 95.
[13] *Ibidem*, pp. 94–101.
[14] *Ibidem*, p. 107.
[15] J. M. Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, trad. rom. C. Bădiliţă, Iaşi, Editura Polirom, 1997, p. 34.
[16] M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. rom. M. Noica, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 407.

Scanned with OKEN Scanner

După cum se admite îndeobște, hermeneutica faptului religios are o serie de puncte comune cu hermeneutica literară, care derivă din faptul că, în ambele cazuri cercetătorul are de-a face, pe de o parte, cu experiențe individuale și, pe de altă parte, cu realități transpersonale. Exigența comună care le stă în față este aceea de a proceda la interpretarea obiectului lor în propriul plan de referință al acestuia, evitând să-l explice prin altceva.

Este interesant de remarcat că unii dintre exegeții operei lui Eliade au încercat să identifice sursele acestei concepții a savantului român, cercetând scrierile sale de tinerețe. Astfel, Mac Linscott Ricketts, unul dintre puținii cercetători occidentali cunoscători ai limbii române și ai operei de tinerețe a lui Eliade, susține că ideea specificității planului de existență al obiectului științei religiilor se cristalizase deja atunci când apare seria de articole din *Cuvântul*, sub genericul „Itinerariu spiritual", scrisă de Eliade în jurul vârstei de 20 de ani[17]. Ricketts consideră că principiul fundamental exprimat de savantul român în aceste scrieri este acela al existenței planurilor separate de realitate, în virtutea căruia religia trebuie abordată ca o realitate autonomă și ireductibilă. Sursa acestei idei ar fi gândirea lui Nae Ionescu, considerat persoana cu cea mai mare influență asupra tânărului Eliade. Astfel, bazându-se doar pe cunoașterea publicisticii lui Nae Ionescu, editată de Eliade în volum[18], Ricketts sintetizează punctul de vedere al acestuia după care

> „există, în ordinea cunoașterii un plan științific, un plan filosofic și un plan religios al realității: ele sunt independente, ireductibile unul în raport cu celălalt și au propriile metode".

Fiecare dintre aceste domenii trebuie să aibă propriile sale metode de investigare, iar cea mai mare eroare constă în abordarea unuia dintre ele cu mijloace proprii celorlalte[19].

Într-adevăr, aceleași idei le regăsim și în articolele lui Mircea Eliade. Astfel, în cel intitulat „Profanii", din 11 decembrie 1936, el vorbește despre „gravul păcat spiritual al *confuziei planurilor*" de care s-ar face vinovați „profanii", necalificații care intervin în diverse domenii ale vieții spirituale, de la artă și metafizică la religie și care are drept rezultat „întotdeauna, o confuzie a valorilor"[20]. Astfel de luări de poziție nu sunt rare și punctul de vedere exprimat în ele se va regăsi în toată opera academică a lui Eliade de mai târziu. Este greu de spus dacă e vorba într-adevăr de idei preluate de acesta de la Nae Ionescu, mai ales că alți comentatori preferă să ocolească problema influenței profesorului asupra studentului său, deși ar avea posibilitatea s-o facă. Astfel, de exemplu, Ioan Petru Culianu, probabil din dorința de a evita eventualele trimiteri

---

[17] M. L. Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*, Boulder: East European Monographs, no. 248, 1988, *apud* D. Allen, *op. cit.*, pp. 9–11.

[18] N. Ionescu, *Roza vânturilor*, București, Editura Cultura Națională, 1937.

[19] M. L. Ricketts, *op. cit.*, pp. 12, 60.

[20] M. Eliade, „Profanii", în *Vremea*, 11 decembrie, 1936, reed. în M. Eliade, *Fragmentarium*, Deva, Editura Destin, 1990, pp. 105–108.

Scanned with OKEN Scanner

către sfera politicului, nu aprofundează această chestiune, alegând să sublinieze faptul că, la rândul său, Nae Ionescu datorează lui Eliade modul în care se abordează anumite probleme, cum ar fi alchimia:

> „Într-adevăr, în cursul său de metafizică din anul universitar 1928–1929 [...] Nae Ionescu respinge ideea curentă potrivit căreia alchimia ar fi fost o prechimie"[21].

Recuzarea „profanilor" aduce, însă, în discuţie o altă chestiune importantă, privitoare la planul specific de existenţă al hierofaniilor: studiind fenomenele religioase în propriul lor plan, cercetătorul trebuie să creadă în realitatea acestuia? O mare parte a cercetătorilor consideră, într-adevăr, că interpretul trebuie să creadă în realitatea miturilor, în sensul de a le lua în serios, de a ţine cont de faptul că, pentru cei care trăiesc în orizontul lor, ele sunt reale şi de a încerca să intre în empatie cu ei, căutând să redea ceea ce înseamnă aceste mituri pentru omul religios. Aceasta este şi poziţia lui Eliade, care argumentează în favoarea interpretării hierofaniilor în propriul lor plan de realitate, pentru înţelegerea a ceea ce este real pentru *homo religiosus* şi împotriva impunerii asupra materialului studiat a propriului punct de vedere al cercetătorului, cu privire la ceea ce este real sau nu. Istoricul religiilor trebuie să plece de la faptul că sacrul este, pentru omul religios, realitatea fundamentală, evitând să-l reducă, prin „demistificare", la fenomene sociale, psihice sau istorice.

Mai mult decât atât, în articole precum cel citat mai înainte[22], savantul român merge şi mai departe, arătând că istoricul religiilor nu trebuie doar să admită necondiţionat realitatea conţinutului hierofaniei pentru omul religios, dar şi că numai acei cercetători care sunt ei înşişi credincioşi pot surprinde sensul autentic al religiosului. Aceasta înseamnă că pentru a putea înţelege şi evalua faptele religioase istoricul trebuie să aibă o cunoaştere a religiosului bazată pe experienţa sa personală. Prin această idee, filosoful român al religiei preia punctul de vedere exprimat de către Rudolf Otto în celebra lui carte despre sacru. Alegând ca, în loc să discute despre ideea de Dumnezeu sau despre ideea de religie, să vorbească despre modalităţile experienţei religioase, savantul german îşi invită cititorul să înceapă prin a-şi fixa atenţia asupra unui moment de emoţie puternică, de factură religioasă, regăsit în propria experienţă, după care afirmă categoric:

> „Cine nu este în stare de aşa ceva sau pur şi simplu nu a trăit asemenea momente, este rugat să nu citească mai departe"[23].

Unui astfel de om, consideră Otto, este greu, dacă nu imposibil, să-i vorbeşti despre religie.

Desigur că, asumând un asemenea punct de vedere, Eliade era conştient de caracterul său controversat şi de dificultăţile metodologice pe care le ridică, astfel încât

---

[21] I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 206. *Vide*, de asemenea, S. Antohi, *Culianu şi Eliade. Vestigiile unei iniţieri*, în I. P. Culianu, *op. cit.*, pp. 295–309, care se întreabă: „... oare nu cumva Nae Ionescu a preluat chestiunea discontinuităţii dintre alchimie şi chimie de la asistentul său?" (p. 308).

[22] De exemplu, în M. Eliade, „Religia în viaţa spiritului", în *Est-Vest*, nr. 1, 1927.

[23] R. Otto, *Sacrul*, trad. rom. I. Milea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

s-a văzut obligat să propună, pentru studierea faptului religios astfel conceput, o metodă pe măsură. În opinia lui Eliade, etapa finală necesară a drumului către constituirea științei generale a religiilor este hermeneutica:

> „pentru istoria religiilor, ca și pentru orice disciplină umanistă, drumul spre sinteză trece prin hermeneutică"[24].

Această hermeneutică nu trebuie să se rezume, însă, la simpla înțelegere și interpretare a datelor, deoarece, prin natura lor, aceste date constituie un material asupra căruia cercetătorul trebuie să mediteze într-un mod creator, analog spre exemplu modului în care a procedat Hegel în cazul instituțiilor umane, când și-a asumat sarcina de a reflecta în mod constructiv asupra genezei și istoriei lor. Lucrurile stau astfel deoarece criteriul după care se judecă opera unui cercetător al religiilor este, în concepția savantului român, contribuția sa la înțelegerea autentică a unui tip specific de creație religioasă.

> „Numai în măsura în care reușește, prin hermeneutică, să-și transfigureze datele în mesaje spirituale, își va îndeplini istoricul religiilor rolul său în cultura contemporană"[25].

Avem aici cheia înțelegerii concepției lui Eliade asupra coordonatei hermeneutice a științei religiilor. Ea trebuie să fie nu doar interpretativă, ci și creatoare, să „transfigureze" și să instituie semnificații. De aceea consideră Eliade că, alături de o disciplină istorică, știința religiilor trebuie să fie

> „o hermeneutică totală, chemată să descifreze și să explice toate întâlnirile omului cu sacrul, din preistorie până în zilele noastre"[26].

Dezvoltarea acestei hermeneutici a fost stânjenită, arată savantul român, de triumful scientismului, care a determinat o preluare a metodelor de cercetare și a exigențelor epistemice din științele naturii în științele umane. Însă acest lucru nu trebuie să se întâmple, deoarece hermeneutica religiilor „este menită să producă *opere*, nu doar monografii erudite"[27], adică să creeze noi valori culturale, lucru care, de altfel s-a petrecut de-a lungul întregii istorii a umanității. Aceasta nu înseamnă, însă, că ea nu este obiectivă. Hermeneutica totală se asemănă, într-un anumit sens cu descoperirea științifică. După cum științele naturii descoperă realități ce existau dinainte, dar nu erau cunoscute, la fel hermeneutica creatoare dezvăluie semnificații ce mai înainte nu erau conștientizate și le dezvăluie într-o asemenea manieră, încât „după asimilarea noii interpretări, conștiința nu mai rămâne aceeași"[28].

Așa stând lucrurile, rolul pe care îl dobândește hermeneutica totală este unul deosebit de important: ea urmează să devină „disciplina exemplară în descifrarea și interpretarea universurilor necunoscute cu care se confruntă omul occidental"[29], preve-

[24] M. Eliade, *Nostalgia originilor*, ed. cit, p. 100.
[25] *Ibidem*, p. 65.
[26] *Ibidem*, p. 97.
[27] *Ibidem*, p. 101.
[28] *Ibidem*, p. 102.
[29] *Ibidem*, p. 97.

Scanned with OKEN Scanner

nind astfel pericolul „provincializării" la care acesta este expusă. Alături de transformarea benefică a conştiinţei umane, de decriptarea alterităţii culturale pe care o permite, hermeneutica totală poate avea, după opinia lui Eliade şi un rol benefic în alimentarea şi înnoirea gândirii filosofice. Elaborarea unei noi *Fenomenologii a spiritului*, consideră el, presupune luarea în considerare a datelor oferite de ştiinţa religiilor:

> „S-ar putea scrie cărţi importante despre diversele moduri de a fi în lume sau pe problemele timpului, morţii şi visului, cărţi întemeiate pe documentele de care istoricul religiilor dispune"[30].

Aceste considerente îl îndreptăţesc, în cele din urmă, pe Mircea Eliade să considere hermeneutica drept „calea regală a istoriei religiilor"[31].

Desigur că, în final, trebuie să ne punem problema finalităţii acestei concepţii asupra metodologiei ştiinţei religiilor. Ea se dovedeşte a fi nu numai una intrinsecă, aceea de a oferi o metodă aptă de a asigura o bună cunoaştere şi interpretare pe multiple niveluri a materialului ce se află în faţa cercetătorului religiilor, ci şi una mai largă, şi anume aceea de a-i permite să devină ceea ce Culianu numeşte, cu referire specială la Eliade, un „mistagog".

Pentru grecii antici, mistagogul era preotul care oficia iniţierea în mistere. Alături de această accepţiune, Culianu arată că mistagogul mai este şi un creator de mistere: el

> „născoceşte mistere şi-i antrenează şi pe ceilalţi să-l urmeze pe calea sa. Ambele semnificaţii i se aplică lui Eliade: el este maestrul şi iniţiatorul în misterele create de el însuşi"[32].

Aceasta înseamnă că opera ştiinţifică, dar şi cea literară a lui Mircea Eliade răspunde unei nevoi profunde de a regăsi sacrul a omului modern, care prezintă două aspecte. Pe de o parte, el are nevoie să înţeleagă orizontul religios al omului pre-modern, care reprezintă o etapă a evoluţiei conştiinţei de sine a umanităţii, fapt ce se realizează în virtutea funcţiei explicative a ştiinţei religiilor. Pe de altă parte, însă, omul modern simte nevoia de a descoperi elementul de sacralitate care subzistă în spatele fiecărui eveniment, al fiecărui gest „profan" pe care el îl face într-o lume în aparenţă desacralizată. Aici intervine funcţia creatoare a ştiinţei religiilor, în special a hermeneuticii totale, care nu face altceva decât să reinstituie sacralitatea acolo unde ea s-a ocultat vremelnic. Rolul pe care, în calitate de mistagog, şi-l asumă scriitorul şi istoricul religiilor Mircea Eliade este deosebit de sugestiv redat de o alegorie prezentată de către I. P. Culianu în articolul său „Mircea Eliade şi broasca ţestoasă cu un singur ochi": Este vorba de o parabolă din *Saddharmapundarikâ* (*Scrierea Lotusului*), în care se spune că posibilitatea ca omul să se elibereze în chiar această existenţă nu e mai mare decât aceea ca o broască ţestoasă cu un singur ochi să iasă la suprafaţa apei chiar în clipa în care un buştean găurit trece pe deasupra ochiului ei sănătos, astfel încât ea să se poată căţăra pe

---

[30] *Ibidem*, p. 106.
[31] *Ibidem*, p. 103.
[32] I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 256.

Scanned with OKEN Scanner

buștean trecând prin gaură. Șansele ca aceste lucruri să se întâmple simultan sunt infime. Or, comentează Culianu, „tocmai asta este funcția mistagogului, de a arunca în apă bucăți de lemn găurite înadins pentru țestoasele cu un singur ochi”[33]. Mircea Eliade, prin sugestiile (metodologice, dar nu numai) pe care ni le oferă mereu operele sale, nu face altceva decât să ne ofere, mereu și mereu, astfel de „bucăți de lemn”, care nouă, oamenilor moderni, par a ne fi astăzi cu totul necesare.

[33] *Ibidem*, p. 259.

Scanned with OKEN Scanner

DEMIURGIA UMANĂ SAU DESPRE RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ LA NAE IONESCU ȘI CONSTANTIN NOICA

HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN*

La Constantin Noica nu vom găsi tema „demiurgiei umane" și nici la Nae Ionescu tema nu apare direct. Inspirația pentru a discuta raportul filosofic dintre rațiune și credință din perspectiva unei „demiurgii umane" vine (am putea spune, desigur) din partea lui Emil Cioran, cel mai frământat dintre strălucitii elevi ai Școlii lui Nae Ionescu în filosofia românească și cel mai preocupat de problemele condiției umane, văzută de pe culmile lucide ale disperării. „Demiurgia umană" nu urmărește să descrie în această comunicare în primul rând un peisaj conceptual specific în istoria gândirii, compunând o narațiune peste veacuri despre figura demiurgică, așa cum au conceput-o diverși autori umani, în diverse culturi și epoci istorice. Lucrarea își propune, dimpotrivă, să evidențieze confluențe filosofice privind forța demiurgică, creatoare, spirituală și gânditoare a omului, în câteva instantanee grăitoare, așa cum putem surprinde la Constantin Noica și Nae Ionescu.

Termenul grecesc *demiourgos* se poate traduce ca „lucrător public" și a însemnat „meșteșugar"[1]. Spiritualitatea și cultura umană arată cu prisosință faptul că lumile adesea „se fac" printr-un efort meșteșugit și nu „se nasc" din forța creatoare pură, iar uneori, efortul meșteșugit este aproape de nedistins de forța creatoare pură. Totuși, semnificația aceasta este modificată în dialogul *Timaios*, unde Platon descrie prin demiurg creatorul care lucrează cu haosul, ca material primar, pentru constituirea unui univers al ordinii, croit după principiile eterne și formele perfecte. Demiurgul se manifestă ca forță creatoare a unei rațiuni active exemplare (aspectul credinței fiind omis, neesențial, lipsit de necesitate, deși nu este interzis, sau de neînchipuit, rațiunea activă exemplară inspirând sau nu credință).

Filosofii și creatorii sunt demiurgi, forțe care instituie lumi. Devenirea personală capătă în cadrul Școlii lui Nae Ionescu dimensiunile unui univers cultural major[2].

---

[1] Platon, *Timaios*, în *Opere*, vol. VII, traducere în limba română de Petru Creția și Cătălin Partenie, București, Editura Științifică, 1993, pp. 103–215. Emil Cioran, *Le mauvais démiurge*, Paris, Gallimard, 1989. Vezi și https://www.britannica.com/topic/Demiurge, 4 mai 2019.

[2] Nae Ionescu (1890–1940) a scris *Roza vânturilor* (1937); *Istoria logicii* (1941); *Logica* (1943); *Metafizica*, vol. I și II, (1942, 1944); *Neliniștea metafizică* (1993); *Prelegeri de filosofia religiei* (1993); *Curs de istoria metafizicii* (1993); *Între ziaristică și filosofie* (1996); *Tratat de metafizică* (2002) și, în calitate de creator de școală filosofică, acestea sunt direcțiile în care a influențat alți filosofi români, la rândul lor, nume

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române

Scanned with OKEN Scanner

Reprezentanții acestei școli – Emil Cioran, Mircea Eliade, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, George Racoveanu, Mihail Sebastian – adâncesc preocupările metafizice și de filosofia religiei ale lui Nae Ionescu, precum și preocupările legate de limbaj și ontologie pe linia „neliniștii metafizice" a unei filosofii a vieții (numită în filosofia românească „trăirism", în opinia noastră, o filosofie a unor trăiri pe care numai exercițiul filosofic rațional le poate transpune în cuvinte), care se distanțează totuși de existențialismul religios de tip ortodoxist și de misticism.

Tema „demiurgiei umane" la Emil Cioran moștenește o luciditate dureroasă și o „grație a durerii" (Kierkegaard, *Stadii pe cărarea vieții*[3]), un gust al neîmplinirii educat conform celui din metafizica lui Nae Ionescu.

În tragedie și luciditate, în „negații și singurătăți", precum și în „relele cunoașterii" stau fundamentele cioraniene ale „demiurgiei umane". Pentru Cioran, *a ști* deschide poarta unei lucidități dramatice asupra insignifianței și mortalității umane. Cioran se întreba:

> „Până unde a fost condamnat la luciditate [profesorul Nae Ionescu]? Nimeni n-a insistat mai mult ca el asupra dramei de *a ști*. Este singurul profesor de la care am învățat ce pierdere mare e cunoașterea. Ruperea echilibrului originar prin spirit și dezintegrarea din ființă prin conștiință sunt fructe ale tentației demiurgice"[4].

Aici tentația demiurgică nu are finalități creatoare, aducând dezechilibru și dezintegrare. Pentru alții, tentația demiurgică transfigurează și clădește, iar a ști înseamnă a crea și totodată a responsabiliza spiritual ființa creatoare și creația sa.

Dar tema acesta reprezintă totodată, din perspectiva mea, un ecou al unei fascinații mai vechi cu filosofia lui Lucian Blaga; cel care considera că „Există stele care strălucesc doar pentru om … refuzate și îngerilor, și bestiilor" și că, prin gândire, omul trimite „săgeți aprinse în întunericul metafizic". De la lecția Christică la Descartes și Kant, sau de la Platon la filosofia Luminilor și un anumit pragmatism (J. Habermas, Nelson Goodman), ce altă menire să aibă omul decât „să facă lumină" și să creeze lumi?

Disperarea lucidă a lui Emil Cioran era aceea a profesorului său; caracterizată de obsesia condițiilor de imposibilitate și de necesitate ale credinței pentru om. Spune Cioran:

> „Dar demiurgia umană este un avânt spre catastrofă. Atâta vreme cât rămânem în cadrele condiției umane salvare nu există. Orice om, din moment *ce știe* că există nu se mai poate mântui decât negându-și principiul individuației sale. Și astfel Nae Ionescu găsește în individuație sursa răului, a căderii, a naufragiului existenței"[5].

---

mari în domenii filosofice majore precum logica, metafizica, istoria religiilor, precum și în publicistica românească, cu o contribuție uriașă în cultura română, cu adevărat, de dimensiuni „demiurgice".

[3] Søren Kierkegaard, *Stages on Life's Way: Kierkegaard Writings*, vol. 11, Princeton, Princeton University Press, 1988.

[4] Emil Cioran, „Nae Ionescu și tentația lucidității", *Singurătate și destin*, București, Editura Humanitas, 1991, pp. 314–318 (în special p. 315).

[5] *Ibidem*, p. 315.

Scanned with OKEN Scanner

Într-un anume sens, putem spune la modul general că demiurgia umană este creație și catastrofă, urgie completă, „urgia" adunându-și etimologic semnificațiile din latinescul *orgilia* și din grecescul *ὀργιλος*, ca o dezlănțuire completă de forțe care nu mai sunt întru totul ale naturii și nici întru totul sub controlul omului, erodat de conștientizarea implacabilă a unor limitări, la care se regăsește redus raportându-se prin cunoaștere.

Pe de altă parte, demiurgia umană sfârșește în iubire sau în acțiune, mai precis, în acțiune creatoare, singurele soluții în fața tragicului imanent, din care omul se lansează mai departe în sublim (kantian, dar și estetic), în demersuri continuate ale creației. Totuși, Emil Cioran nu vede astfel lucrurile:

> „Că prin iubire depășim conflictele legate de subiectivitatea noastră ca atare sau că prin acțiune ieșim din noi înșine intrând în sfera obiectivității – ce contează aceste soluții în fața tragicului uman, a chinului conștiinței, a răului esențial de a ști că trăiești și prin asta a nu mai putea trăi!"[6]

Pentru filosoful și întemeietorul de școală filosofică Nae Ionescu tematica spiritualității și a unei meniri spirituale a filosofiei pune explicit și problema credinței, care indică la rândul său tema recuperării unei autenticități pierdute ca o chezășie a propriului echilibru, prin credință. Deși credința nu recuperează și nu reface totul. Paradisul pierdut rămâne „chinul monumental" al ființei în filosofia lui Nae Ionescu, iar luciditatea de a înțelege pierderea Paradisului este o crimă, deoarece, în mod paradoxal, pentru unele clarificări nu se poate apela decât la credință și nu la rațiune. Pentru Nae Ionescu, „Paradisul n-a fost niciodată o realitate, numai Judecata de apoi"[7].

În ceea ce privește filosofia lui Constantin Noica, numai o arheologie ideatică, o interpretare a fundamentelor și mizelor logico-filosofice ale temelor și ideilor sale ne poate conduce la o schiță a unei teme a credinței, totuși putem numai propune reflecții despre transfigurări strict filosofice ale unei tematici spirituale kantiene, prin temele ce investighează un anume raport între idealism și raționalism, între transcendent și transcendental, între „dincolo" și „dincoace" de experiență și raționalism, sau de idealism (*Schiță pentru istoria lui cum este posibil ceva nou*[8]), precum și prin tema individuației (*Logica lui Hermes*[9]).

Cu toate acestea, avem o corelație între rațiune și credință în preocuparea deosebită pentru „minte" și „sminteală" din *Cuvânt împreună pentru rostirea românească*[10], într-o paradoxală și dublă ipostază, ca îndepărtare de rațiune, ori de ceea ce atestă mintea, și ca transfigurare întru cele spirituale, întru cele arhetipale, întru cele simbolice, pentru îndeplinirea unei meniri excepționale, ca personajele din basmele românești. Tot astfel, ca aceste personaje, omul trebuie să scoată din adâncurile uitării

---

[6] *Ibidem*, p. 317.
[7] *Ibidem*.
[8] Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui Cum este posibil ceva nou*, București, Institutul de Arte Grafice „Bucovina" I. E. Torouțiu, 1940.
[9] Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Cartea Românească, 1986.
[10] Constantin Noica, *Cuvânt împreună pentru rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987.

Scanned with OKEN Scanner

propriei fiinţe o anumită „sminteală" o transfigurare pentru a fi la înălţimea unei însărcinări aparent imposibile (de natură spirituală, inclusiv a credinţei). Toate aceste idei nu se situează „departe" de raportările creştine la raţiune şi credinţă.

Resursele spirituale ale filosofiei lui Constantin Noica ne aduc în atenţie confluenţele spirituale Noica–Blaga. Lucian Blaga, supranumit de Constantin Noica filosoful „paradoxiilor transfigurate", reprezenta pentru acesta de pe urmă o resursă de gândire filosofică riguroasă, dar spiritualizată, un ţinut al „grădinilor suspendate", dătător de inspiraţie, deschizător de drumuri[11]. În acelaşi sens s-a raportat la Mihai Eminescu, valorificat de Constantin Noica în deplina excepţionalitate a contribuţiei sale la cultura română, drept o întrupare a ideii de geniu:

> „o conştiinţă de cultură de dindărătul nostru – de la folclor şi până la ştiinţele pozitive – devenind astfel conştiinţa noastră mai bună, sau poate mustrarea de conştiinţă a oricărui intelectual, care-i vede necuprinsul..."[12].

Spiritualitatea cuprinsă deopotrivă în raţiune şi în credinţă reprezintă cheia pentru înţelegerea unui anumit tip de forţă demiurgică din zona gândirii, simţirii şi creativităţii, specifice pentru om. Acesta este zona specifică omului, dar la care nu au acces nici îngerii şi nici bestiile, despre care vorbea şi Lucian Blaga.

Filosofia lui Constantin Noica se situează în zona demiurgiei prin preocuparea pentru spiritualitatea şi absolutul filosofic, ambele creatoare de moduri ale vieţii, ambele înrădăcinate în om, în această „totalitate deschisă" ce funcţionează ca centru. Ale omului sunt creaţia şi cunoaşterea. Numai că, în viziunea sa, există o falie între cunoaşterea filosofică şi cea ştiinţifică:

> „Apropierea ce se face de obicei ţine de faptul că şi una, şi alta par împlântate în cunoaştere. Dar e cu totul altceva: cunoaşterea în exerciţiu şi cunoaşterea spiritului care cunoaşte. Pentru că e întoarcere asupra spiritului sfârşeşte filosofia prin a fi a omenescului, a crizei statornic deschise. Filosofia poate vorbi de absolut; ştiinţa are doar sentimentul absolutului"[13].

Ceea ce putem decela la Constantin Noica este atenţia pentru un echilibru spiritual între raţionalism şi ceea ce este dincolo de experienţă (în intuiţii şi în experienţa spirituală), dominantă ce străbate lucrarea cu acelaşi titlu, *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri*[14]. Noica arată:

> „Dacă înţelegeţi deosebirea aceasta dintre ceea ce e dincolo şi ceea ce e dincoace de experienţă, aveţi cheia *Criticii raţiunii pure*: fiindcă deţineţi deosebirea dintre noţiunile acelea de transcendent şi transcendental care lămuresc totul ... Toată filosofia

---

[11] Angela Botez, *Filosofia românească în dispunere universală*, Bucureşti, Editura ProUniversitaria, 2012, p. 189.

[12] Constantin Noica, *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii româneşti*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1975, p. 18.

[13] *Ibidem*, p. 169.

[14] Constantin Noica, *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri*, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998.

Scanned with OKEN Scanner

critică a lui Kant e filosofia lui dincoace. În timp ce, în linii mari, filosofia dinaintea lui tindea către dincolo de experiență, Kant cercetează ce e dincoace de ea"[15].

În spirit kantian, interpretarea lui Constantin Noica evidențiază faptul că rațiunea practică este productivă în spiritul condițiilor subiectiv-idealiste de posibilitate. Dacă „raționalismul" în accepțiunea particulară propusă de C. Noica apelează la o ordine de *deasupra* realității sau de *dincolo* de realitate, „idealismul", de asemenea, are un rol important în viziunea specifică lui Constantin Noica, și anume, de a contra-balansa această orientare și de a se apleca asupra concretului orientat valoric, asupra a ceea ce este universal în concret, cu interogații asociate condițiilor de posibilitate ale lucrurilor care există.

Pe scurt, modelul ontologic propus de Noica este un model care evidențiază accesul omului dincolo și dincoace de existență, „autostrada" ce leagă individualul de general și generalul de individual, prin activitatea cognitivă, logică. Această activitate aduce specific individualului, un specific dinamic al ființei. Cu fiecare determinație logică a individualului avem și o închidere. Dar fiecare închidere este întru ființă și, ca atare, este o închidere care se deschide. Totodată, generalul se individualizează și oferă validitate determinațiilor individualului.

Din perspectiva lui Dragoș Popescu, în filosofia lui C. Noica, istoria lui *ce este* prinde rod în istoria lui *ce devine*, căci pentru tânărul Noica „viața conștiinței" este „viața spiritului" ca *devenire ideală a conștiinței filosofice*, expresie premergătoare „devenirii întru ființă"[16].

Atunci putem spune și că subiectivitatea unei cunoașteri educabile este la Constantin Noica dublată de subiectivitatea devenirii spirituale. Această preocupare reprezintă în opinia mea o apropiere asimptotică de tema credinței și mai ales de tema demiurgiei umane creatoare.

În lucrarea *Echilibrul spiritual*, Constantin Noica aduce în atenție metafora izvorului pentru a susține o concepție generoasă despre viață. Astfel, dăruirea este esențială, o dăruire plină de semnificație, valoare și puritate, ca „dăruirea izvorului". Pe de o parte, o spune explicit Constantin Noica, în absența acestei dăruiri, omul este „schimonosit". Ecourile acestei idei trimit în mod elocvent la exemplul Christic. Pe de altă parte, trebuie să remarcăm apropierea sau nedespărțirea izvorului de *origini* în toate sensurile spirituale ale termenului: „Nimic nu este mai frumos în viață decât să dai și să primești, ca un izvor", spune Constantin Noica. Lecția echilibrului spiritual ca lecție a dăruirii este în viziunea acestui filosof profund creștină, deși nu este numită ca atare, cu atât mai mult cu cât el precizează: „echilibrul vieții noastre se creează dând totul".

În aceeași lucrare, apare și ideea că, prin creația spirituală și culturală, omul se formează pe sine și pe ceilalți. Cunoașterea reprezintă o formare, o auto-formare și o

---

[15] *Ibidem*, p. 274.

[16] Dragoș Popescu, *Explorări în ontologia lui Constantin Noica*, București, Editura Academiei Române, 2017, p. 23.

Scanned with OKEN Scanner

formare a celorlalţi în schimburi şi prefaceri cu dimensiuni, de asemenea, spirituale şi etice. Ne sunt în grijă şi ceilalţi şi formarea lor, nu numai auto-formarea. „Toată viaţa noastră e un schimb, un împrumut, o întrepătrundere de forme". În spiritul filosofiei simbolice şi religioase a lui Mircea Eliade, şi Constantin Noica reţine dualitatea formelor simbolice: „Unele ne formează cu adevărat, altele ne deformează". De aici, necesitatea raţiunii care discerne şi a spiritualităţii care stabileşte orientarea noastră către o *anumită* „formare" şi împotriva unei „deformări" care nu este respinsă din considerente estetice, ci raţional-spirituale. În lucrarea *Forme simbolice şi reprezentări ale fenomenelor socio-politice*, din 2017, arătam:

> „Convieţuirea umană ne apare ca un leviatan de chipuri, ca un caleidoscop de chipuri ale divinităţii, ale sacralităţii, precum şi de chipuri ale sacralităţii pierdute, ale îndepărtării de zona luminoasă a divinului. Convieţuirea umană ţese naraţiuni despre eroi civilizatori, despre eroi fondatori, genii, spirite protectoare sau, dimpotrivă, malefice, despre prinţi, regi şi împăraţi, iar această ţesătură răzbate clar şi în istoriile cetăţilor, comunităţilor, naţiunilor. În interpretarea noastră superioritatea transcendentă a conducătorului – premisa pentru mitul salvatorului şi al justiţiarului, care sunt temeiuri [simbolice, n. n.] perene ale legitimităţii conducătorului – reprezintă o rămăşiţă a mitului originii şi mai ales al vârstei de aur. Fiind tot ceea ce a mai rămas dintr-o vârstă de aur, a perfecţiunii, superioritatea transcendentă a conducătorului poartă în sine speranţa perfecţiunii în politică, speranţa perfecţiunii cetăţii, o perfecţiune văzută ca oglindire a unei cetăţi eterne, de asemenea, transcendente. Ar trebui să vorbim de fapt despre «oglindiri», deoarece modalităţile multiple de a îmbrăţişa perfecţiunea şi de a o transpune în cetate erau diferite: pornind de la organizarea socială şi până la raportarea la concepte centrale ale filosofiei politice cum ar fi egalitatea sau diferenţa"[17].

Astfel de chipuri şi închipuiri, formări şi deformări, instituiri arhetipale şi simbolice ale societăţii, culturii, gândirii, culturii, dar şi ale spiritualităţii, religiozităţii, evoluţiei (şi involuţiei) umane sunt toate manifestări ale demiurgiei umane, care creează şi, uneori, distruge, universuri spirituale şi culturale remarcabile.

Formele simbolice, arhetipurile, formele culturii sunt modalităţi demiurgice prin care omul îşi apropie creaţia, adaugă la creaţia divină, ca un co-autor, sau înlocuieşte creaţia divină într-un univers personalizat la superlative, de tipul universului pe care şi-l creează supraomul nietzschean.

Nae Ionescu a adus în filosofia românească o discuţie specifică despre raţiunea creatoare antipozitivistă şi subiectivistă. Înscriindu-se într-o filosofie a subiectivităţii tipic europeană, actul de cunoaştere este pentru Nae Ionescu antipozitivist şi personal, valoarea sa fiind dată de apropierea cât mai fidelă de trăirea fiinţei supreme, ceea ce implică recuperarea unor factori extra-raţionali în cunoaştere. Demiurgia umană conta în acest caz pe această apropiere de trăirea fiinţei supreme prin ortodoxism, prin demer-

[17] Henrieta Anişoara Şerban, *Forme simbolice şi reprezentări ale fenomenelor socio-politice*, Bucureşti, Editura Institutului de Ştiinţe Politice şi Relaţii Internaţionale „Ion I. C. Brătianu" al Academiei Române, 2017, p. 123.

Scanned with OKEN Scanner

sul de a ajunge la o esență umană spirituală. Filosofia lui Nae Ionescu reprezintă o orientare specifică cu privire la esența umană spirituală în spațiul gândirii românești, născută în strânsă legătură cu mișcările antimaterialiste și antiscientiste, intuiționist-spiritualiste existente în Europa anilor '30 și, de asemenea, în SUA, pe linia neorealismului, pragmatismului și existențialismului religios[18].

Mâncând din fructul oprit, omul instituie caracterul specific propriului univers uman: face „un act de împotrivire față de el însuși", așa cum a fot menit în planul divin și un act „de împotrivire față de Dumnezeu"[19], al cărui „plan" îl deturnează în mod egoist și limitat, fără o finalitate pe termen lung și de aceleași proporții, dar cu finalități provizorii, creative, recuperate apoi totuși din nou în planul divin prin sacrificiul lui Iisus și prin mântuire. Măreția și decăderea „planului" uman stau în „răzvrătire"[20].

Ca urmare, odată cu Nae Ionescu, demiurgia umană este o forță a omului care se depășește pe sine; prin credință și rațiune omul își depășește condiția limitată, pe care o extinde prin forța creatoare a credinței și rațiunii – și astfel, omul este demiurg al propriului univers, trăitor în universul pe care și l-a creat și nu într-un univers dat, care să-i fi fost impus.

> „Procesul de cunoaștere creează dintr-o dată, pentru om, o situație specială, de aceeași natură ca poziția pe care Dumnezeu o ocupă față de existență. (...) Cine l-a pus pe om aici? Dumnezeu nu l-a pus. (...) Din acest moment apare tragedia umană, prin această rupere, prin această smulgere, care se întâmplă prin om și pentru om, din momentul în care intervine procesul acesta de cunoaștere"[21].

Căci omul se raportează la lume prin propria sa cunoaștere și din această cunoaștere umană se constituie în mare parte, sau rezultă, „conjunctura sa". Contextele de viață există așa cum le poate cunoaște și cum le poate înțelege omul, prin interpretări și explicații îndatorate acestei cunoașteri (separată de divin).

În ipostaza de demiurg, omul își instituie propria ordine separată de divin. Ori, poate să o concepem ca pe o ordine „văduvită" de caracterul divin, ca Nietzsche? În mod paradoxal, ordinea umană nu este neapărat și o ordine „firească" pentru om, de aici neliniștile metafizice specific umane de care restul creației rămâne străină. Existența ar fi ceva „care niciodată nu a intrat în capul oamenilor"[22].

Ceea ce ne învață și lecția lui Iisus, spunem noi, și metafizica lui Nae Ionescu, ceea ce observă și alți numeroși interpreți ai operei sale, este faptul că omul poate să-și păstreze prerogativele oferite de cunoaștere și totodată să soluționeze sentimentul de inautenticitate, de inadecvare, de „hău metafizic", dacă vreți, prin întemeierea

---

[18] Angela Botez, *op. cit.*, p. 163.

[19] *Ibidem*, p. 159.

[20] În termenii lui Lucian Blaga, ființa umană ține piept misterului și este unica instanță cu acest rol din universul cunoscut al viului și al vieții.

[21] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, 1936–1937, în *Opere* (vol. II), ed. îngrijită de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, București, Editura Roza Vânturilor, 2005, pp. 389–393.

[22] Nae Ionescu, *Tratat de metafizică. Curs inedit*, stenografiat și transcris de Dumitru Neacșu, ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dan Zamfirescu, București, Editura Roza Vânturilor, 1999, p. 169.

Scanned with OKEN Scanner

cunoașterii pe iubire. Aparent paradoxal, așa cum arată Nae Ionescu în „Funcțiunea epistemologică a iubirii" (1919), iubirea și cunoașterea pot să se întâlnească și să se potențeze, mai ales că în esența lor originară „iubire și cunoaștere sunt unul și același lucru"[23].

În această viziune, prin coincidența iubirii și cunoașterii, agenți activi sunt și Dumnezeu, și omul. De aceea, în interpretarea noastră, acesta de pe urmă, omul, este asemenea lui Dumnezeu ca demiurg, pentru care cunoașterea, acțiunea animată de voință și creația coincid, în același mod cu cel divin, în sensul că obiectualitatea nu se poate înfățișa decât subiectului și decât sub mantia subiectivității. În termeni subiectivi, vedem ceea ce știm și ceea ce putem deveni fiindcă le putem cuprinde printr-o identificare prin iubire[24].

Odată cu Constantin Noica, modelul ontologic leagă spiritualul de rațional. Credința nu apare în acest model, dar apare arta, căci devenirea întru ființă este o devenire întru autenticitate care își găsește o expresie și în artă. Omul împlinește un model ontologic originar la nivelul spiritului și prin rațiune.

Așa cum arată Constantin Noica, există o „conștiință a devenirii întru ființă la om, rațiunea te face să devii conștient întru ființă, adică să trăiești «rațional»"[25].

Pentru om există mereu un general propriu ce poate fi identificat prin rațiune. Tot prin rațiune închiderile generate de limitările umane se deschid. Această ridicare de la individualitate la generalitate este o expresie a spiritualizării umane care se realizează prin rațiune.

Filosofia limbajului este calea prin care corelația dintre ființă și rațiune, adică dintre devenire și rațiune, este evidențiată. „Folosința vie a cuvintelor" este, totodată, un semn al devenirii și al rațiunii:

> „Numai în cuvintele limbii tale se întâmplă să-ți amintești de lucruri pe care nu le-ai învățat niciodată. Căci orice cuvânt este o uitare și în aproape oricare s-au îngropat înțelesuri de care nu mai știi. Cum altfel am putea da folosință vie cuvintelor? Dar dacă în orice cuvânt există o parte de uitare, este totuși vorba de uitarea noastră și ea devine propria-ne amintire. Iar acesta este actul de cultură: să înveți noutatea ca și cum s-ar ivi din tine. Am vroit să pătrundem în «uitarea» românească. Ce stă sub ea poate fi bun, *dar trebuie făcut cu adevărat bun* (subl. n.), trebuie răs-bunat. Cu istoria noastră, nu am avut întotdeauna răsunetul câtorva popoare mari; cu creația noastră de cultură, poate nu încă; dar cu rostirea, l-am putea avea"[26].

Așadar, *amintindu-ne ne regăsim* și, totodată, ne reconstituim spiritual în rosturile originare și autentice ale ființei. Ca urmare, amintirea este actul creator care re-așază lumea pe rosturile raționale corecte.

---

[23] Nae Ionescu, *Neliniștea metafizică*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1993, p. 81.

[24] La Lucian Blaga, „A cunoaște este iarnă, A iubi e primăvară", fiindcă această cunoaștere este diferită, luciferică, în sensul că „nu strivește corola de minuni a lumii" și nu anulează misterele.

[25] C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 144.

[26] C. Noica, *Cuvânt împreună*..., ed. cit., p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

În finalul (provizoriu) al acestei incursiuni printre corelațiile spiritualității, rațiunii, credinței și demiurgiei umane cuprinse în creativitate și rațiune, și mai ales pusă în mișcare de creativitate și rațiune, putem conchide prin evidențierea ideii că avem în conceptul rostirii un concept al demersului spiritual-rațional al devenirii. Amintirea „folosinței vii a cuvintelor" este amintirea constitutivă a spiritualității propriei ființe, și astfel, aceasta este cu adevărat devenirea întru ființă autentică, fundamentul unei creații valoroase și al unei potențiale demiurgii notabile. În general, *actul de cultură este un act de cunoaștere particular care recuperează „uitarea" în termeni spirituali*[27] *și este, după opinia mea, forma specifică demiurgiei umane conform viziunii lui Constantin Noica.*

Totodată, putem relua ideea dintr-o altă perspectivă: cu alte cuvinte, ca o idee cu valoare de concluzie dar nu ca un verdict, cunoașterii prin iubire de la Nae Ionescu îi corespunde la Constantin Noica devenirea întru ființă prin rațiunea care spiritualizează, concretizând. Tot ceea ce este smuls din uitare, din neant și din haos, prin rațiune, prin credință, se și înscrie în ordinea umană specifică, spiritual-culturală, prin efort creator și reprezintă expresii ale demiurgiei umane creatoare, cu valențe multiple.

[27] Aici este vorba și despre acea cunoaștere creștină despre locul (deși nu este chiar un „loc") „de unde venim și unde ne ducem" pe care o afirmă și Iisus. Pe de o parte, așa cum observa și Alexandru Surdu într-o împrejurare, El este singurul care știe „de unde vine și unde se duce". Pe de altă parte, prin urmarea exemplului Christic, credinciosul merge pe calea Sa („Eu sunt Calea, Adevărul și Viața") și se bucură de această (aceeași) cunoaștere.

Scanned with OKEN Scanner

O EPISTOLĂ A LUI CONSTANTIN NOICA

BIANCA BEATRICE MICHI NEMA*

„Nu uita că Dumnezeu te-a trimis pe lume să-l înlocuieşti: să dai sensuri, să creezi, să duci începutul său înainte. Vezi să nu-ţi pierzi timpul." (Constantin Noica – *De Caelo*)

Tema simpozionului „Raţiune şi credinţă la Constantin Noica şi în şcoala lui Nae Ionescu" este ilustrată într-un mod concis, dar foarte sugestiv în scrisoarea pe care filosoful o adresează fiului său Rafail în momentul în care acesta a luat decizia de a se călugări la mânăstirea din Essex, Marea Britanie, în anul 1965. „Scrisoare către Rafail" a apărut în revista *Prodromos*, numărul 8–9 din 1968, editată în Germania şi în Franţa, şi reprezintă un document de o valoare aparte în cadrul operei lui Constantin Noica pentru că în ea se întâlnesc filosoful Noica – creatorul şi potenţatorul de valenţe culturale, omul Noica şi, mai presus de toate, Noica în calitatea sa de tată.

Scrisoarea începe printr-o interogaţie referitoare la motivul plecării din „lumea de azi" şi a intenţiei de a o sluji de dincolo de ea. Noica a fost cumva uimit de faptul că singurul său fiu nu a ales calea la care probabil, în mod lăuntric, aspira tatăl. Considerat de către exegeză reprezentantul „tinerei generaţii", în accepţiunea dată de Mircea Vulcănescu, Constantin Noica se află pus în faţa unei situaţii aproape biblice, şi anume aceea de a-şi sacrifica singurul fiu întru credinţă, adică încredinţându-l lui Dumnezeu[1]. Spre deosebire de Avraam, care este dispus în mod imediat să îşi ofere fiul lui Dumnezeu, Noica îi conferă lui Rafail libertatea de a alege şi, în spiritul acestei libertăţi, prin intermediul unor întrebări retorice la care Rafail va oferi totuşi răspuns după câteva decenii, îi aduce în atenţie o dezbatere crucială referitoare la viaţa omului de astăzi, aspirant şi participant la creaţii care în alte epoci păreau o imposibilitate, în raport cu viaţa monahului care pare a fi dintotdeauna suspendată într-un timp al neschimbării.

Cu toate că Noica nu este un teolog, totuşi în opera sa filosofică se constată un interes aparte pentru adevărurile de credinţă creştin-ortodoxe. Acest lucru se datorează tocmai modului în care el a preluat şi a reconsiderat concepţia filosofică a maestrului său, filosoful Nae Ionescu. Aşa cum remarca acad. Alexandru Surdu, Nae Ionescu desparte religia de filosofie, de logică şi de raţiune, urmându-l pe Rudolf Otto. „Există – zice el – o viaţă religioasă de sine stătătoare care nu are nimic comun cu viaţa noastră

[1] „Nu sunt un tată ca acela care ar vrea să-şi sacrifice fiul lui Dumnezeu", i-a spus Constantin lui Răzvan (viitorul părinte Rafail), după ce a aflat că va deveni monah.

* Asociaţia culturală ANCE Europe

Scanned with OKEN Scanner

rațională, logico-obiectivă"[2]. Această viață religioasă „se sprijină pe altceva în structura intimă decât pe cunoașterea logică". Distincția este oarecum paradoxală pentru un logician ca Nae Ionescu, de la care ne-am fi așteptat să adopte o concepție logicistă și asupra religiei.

Pornind de la concepția magistrului său Nae Ionescu, Constantin Noica vede în viața monahală o lume totalmente diferită față de cea a omului modern, lume aflată sub ecuația cunoașterii. Diferența dintre lumea monahală și lumea „de dincoace" este dată de însuși binomul iubire–cunoaștere. Noica consideră că lumea de astăzi a pierdut iubirea, în schimb înregistrează performanțe deosebite în domeniul cunoașterii, mai exact al științei. Dacă viața religioasă este exclusiv întemeiată pe o etică a iubirii, viața din care tânărul Rafail încearcă să se retragă este o viață bazată pe ceea ce Sf. Augustin numește *mens insatiata*, o minte care nu se mai satură de cunoaștere. Plecând de la postulatul Sf. Augustin „iubește și fă ce vrei", Noica identifică ruperea lumii de astăzi de viața religioasă prin despărțirea lui „fă ce vrei" de „iubește" din perspectiva binomului iubire–cunoaștere. Către sfârșitul epistolei, marele filosof încearcă să traseze o congruență între cele două abordări și descoperă, totodată, un element de sinteză între iubire și cunoaștere. Mai există o cale, spune el, și aceea este *ordo gaudii*[3], adică ordinea bucuriei. Lumea noastră, a celor de dincoace, nu este eminamente o lume profană, pentru că există un registru al sacrului prezent în ea, registru pe care teologia tradițională nu îl ia în calcul, și anume sacralitatea urcării, a evoluției istorice, a invaziei rezultatelor științei, a actualizării unor posibilități nebănuite.

Într-o lucrare publicată în anul 1994, Rafail Noica mărturisește că așteptarea în ceea ce îl privește pe tatăl său este aceea că Noica însuși ar fi trebuit să urmeze calea monahală. El își dă totuși seama că tatăl său și-a desăvârșit vocația monahală prin traiul modest de zi cu zi și prin exegeza pe care a lăsat-o moștenire discipolilor și diletanților în ale filosofiei. Discipolii săi obișnuiau să îl numească „monahul laic".

> „Raţiunea nu află de la lucruri decât ceea ce pune ea în ele … Aşadar spiritul se caută pe sine în lucruri. Spiritul are o activitate proprie, pe care ne-o revelează lumea … Lumea nu are nici un înţeles, pentru noi, fără conştiinţă … existenţa nu are nici un înţeles în afară de ştiinţă. Existenţa e o presupoziţie a calculelor noastre, o ipoteză dată în probleme pe care le discutăm … spiritul se caută în lucruri numai pentru atât: pentru a se autoexplicita."[4]

Plecând de la accepțiunea kantiană a rațiunii în toate cele trei ipostaze ale ei, respectiv rațiunea teoretică, rațiunea practică și facultatea de judecare, Noica își dă seama că renunțarea la teoria facultăților specifică „filosofiei romantice" aduce într-o nouă dezbatere problema raportului dintre libertate și responsabilitate prin prisma supremației libertății în special la nivelul conștiinței individuale. Libertatea devine,

---

[2] Al. Surdu, „Intelect, raţiune şi speculaţiune la Nae Ionescu", în Viorel Cernica (coord.), *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007, pp.263–268.

[3] Scrisoarea lui Constantin Noica către fiul său, Rafail, http://www.ceascadecultura.ro/ServesteArticol.aspx?idart=4369, accesat la 3 mai 2019.

[4] Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, Bucureşti, Humanitas, 1992, pp 13–14.

Scanned with OKEN Scanner

aşadar, sete de cunoaştere, această *mens insatiata* de care aminteşte Noica în scrisoare, constituind totodată un resort al forţei de creaţie a omului. Sporirea creaţiei divine prin forţa creativă a individului

> „a pus într-o stare de defensivă responsabilitatea şi a creat o lume monadică, incapabilă de întâlnire intersubiectivă"[5],

remarca Constantin Aslam. Exact aici intervine ruptura sesizată de Constantin Noica, dintre „fă ce vrei" şi „iubeşte"[6].

Pentru Sf. Augustin există o armonie între conceptele de *cor irrequietum* şi *mens irrequietum*, această dublă aspiraţie neputând fi negată nici din perspectiva intelectului, nici din cea a afectivităţii/sensibilităţii. Teologia creştină, prin glasul Sf. Augustin, recunoaşte „neliniştea" şi „nemulţumirea" umană, adică acest *cor irrequietum*, ca sursa psihologică a procesului istoric. Mai mult, „neliniştea" este un termen-cheie pe care Sf. Augustin îl utilizează în definirea psihologiei ca ştiinţă[7].

Sf. Augustin vorbea despre ştiinţe cu mult timp înainte de apariţia lor în forma de astăzi, ca fiind

> „un fel de dor/dorinţă goală şi o curiozitate ascunsă sub numele de cunoaştere, ştiinţa având drept scop obţinerea unei experienţe personale cu ajutorul simţurilor, nu acela de a se bucura de plăcerea lor".

„Inima ştiinţei" este, aşadar, neliniştită deoarece se află într-o călătorie fără sfârşit, un fel de călătorie compulsivă (*peregrinatio animae*)[8].

Se pare că singura nemulţumire a lui Noica în ceea ce priveşte calea aleasă de fiul său este doar din perspectiva cunoaşterii, ea rezidând din dorinţa tatălui ca fiul să beneficieze de o educaţie universitară care să-i poată asigura accesul la valorile culturale şi care să îi asigure premisele pentru creaţie. Partea finală a scrisorii reprezintă, de fapt, un îndreptar adresat tinerei generaţii de teologi şi monahi care, pe lângă „comunitatea de dragoste", trebuie să constituie şi o comunitate de cunoaştere, pentru că lumea actuală este o lume a „înfrăţirii omului cu lucrurile" din perspectiva cunoaşterii, nu a dragostei. Dar care este cunoaşterea la care teologia contemporană trebuie să aspire şi să o înfăptuiască?

Pentru a răspunde la această întrebare şi a oferi cheia de învăţătură fiului său, Noica enumera cinci obiecte ale cunoaşterii, respectiv: fiinţa lui Dumnezeu, fiinţa lucrurilor, fiinţa ca fiinţă, fiinţa istorică şi fiinţa omului.

---

[5] C. Aslam, *Constantin Noica spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2010, p. 131.

[6] Poate că lumea de azi e uneori smintită pentru că a despărţit pe „fă ce vrei" de „iubeşte". Ea şi-a luat toate libertăţile şi face tot ce-i place; dar nu iubeşte întotdeauna. Aşa cum artistul modern adesea nu iubeşte cuvântul sau materia în care lucrează şi acestea se destramă în irealitate – în timp ce un Brâncuşi, care-şi iubea materia şi o mângâia, făcea din ea aceea ce trebuie şi este –, omul modern trăieşte scandalul libertăţilor şi al inimii, pentru că nu stă sub *ordo amoris*.

[7] „Individualitatea omului constă într-o inteligenţă neliniştită şi perpetuă, asemănătoare în natura ei cu cea a lui Dumnezeu şi propun să numesc această parte a ştiinţei intelectului care are legătura cu funcţiile acestei puteri individuale inteligente, psihologice"; în Augustin *Confesiuni*, traducere proprie, sursa online.

[8] Daniel Chapelle, *The Soul in Everyday Life*, State University of New York Press, 1973.

Scanned with OKEN Scanner

Marele filosof român consideră că ființa lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută, aspect care poate fi subiectul unei lucrări exhaustive distincte temei principale abordate aici. În *Schița despre cum e posibil ceva nou*, Noica afirma că încă de la Aristotel „filosofia privește ființa ca ființă". Ființa lucrurilor pare să reprezinte obiectul științelor, științe aflate într-o extraordinară expansiune, pe care Noica o intuiește și o subliniază în toată opera sa. Mai mult chiar, în epistola lui Noica întâlnim o reinterpretare alegorică contemporană a corabiei lui Noe, în care oamenii și viețuitoarele nu mai reprezintă principala sursă a salvării lumii. Ei sunt înlocuiți de acizi nucleici și câteva calculatoare, iar prezența lui Noe nu mai este neapărat necesară. Puterea de anticipare a lui Noica este cu totul deosebită în contextul începutului anilor '60, perioadă în care evoluția societății informaționale nu părea atât de acaparatoare ca astăzi.

> „Omul trebuie să știe că trecerea lui prin viață, ca ins, și prin istorie, ca mică ori ca mare colectivitate, este o mișcare în cerc, o permanentă «întoarcere»"[9].

Despre ființa istorică vorbea și Lucian Blaga, care afirma că viața spirituală a omului este marcată de factori stilistici care îi sunt specifici doar lui, ca „ființă istorică", situată permanent într-un câmp al manifestărilor stilistice. Prin urmare, istoricitatea este o dimensiune a omului luciferic (deplin), impusă prin „cenzura transcendentă" de către Marele Anonim, cu specificarea că în cazul fenomenelor istorice intervine un singur „cordon cenzorial", anume acela al organizării conținutului istoric prin „categorii intelectuale"[10]. Nu este întâmplător faptul că Noica îi dă exemplu fiului său pe Mircea Eliade, a cărui operă vastă reprezintă un model de cercetare a ființei istorice. Acest fapt se datorează statutului aparte pe care Mircea Eliade și l-a câștigat, și anume acela de „istoric obiectiv al religiilor", așa cum îl numea Alexandru Surdu[11]. Pe Noica și Eliade îi unea, în afară de îndrumarea aceluiași magister, și o prietenie cu totul deosebită pe care au dezvoltat-o, din departe, pe tot parcursul destinului lor cultural. De fiecare dată când unul dintre ei scrie un articol într-una dintre publicațiile care circulau în acea vreme sau publică lucrări tematice, celălalt îi face o recenzie, îi laudă reușitele sau îi sugerează modificări sau adăugiri. Se poate spune, așadar, că maniera obiectivă de a privi istoria religiilor pe care Eliade a preluat-o de la Nae Ionescu constituie tocmai reușita acestuia ca cercetător al ființei istorice.

Dacă Noica preia termenul de „ființă istorică" de la Blaga și îi potențează sensul într-o manieră preluată de la profesorul său, în cazul sintagmei „ființa omului", Noica

---

[9] „Scrisoarea lui Constantin Noica către fiul său, Rafail", http://www.ceascadecultura.ro/ServesteArticol.aspx?idart=4369 (accesat la 3 mai 2019).

[10] „Astfel noțiunea de ființă istorică exprimă continuitatea devenirii umanului în dublul sens: cel al contemporaneității omului cu datele esențiale ale structurii și devenirii colective în care există, dar și acel al actualizării datelor, care îl preced. Existența istorică este reflectată în conștiința istorică care reunește într-o matrice complexă și contradictorie elemente ce exprimă niveluri diferite de cunoaștere și înțelegere a ceea ce este istoria" (Dumitru Dodul, „Ființa istorică: considerații preliminare", în *Personalități notorii ale filosofiei românești: Lucian Blaga, Nae Ionescu, Dumitru D. Roșca (evocări aniversare)*, Chișinău, CEP USM, 2015, pp. 100–107.

[11] Al. Surdu, „Intelect, rațiune și speculațiune la Nae Ionescu".

Scanned with OKEN Scanner

nu ne oferă prea multe amănunte în opera sa filosofică. Epistola îi oferă tânărului ascet o linie directoare în „cercetările" care urmează, cercetări care nu sunt legate de ființa ca ființă și, paradoxal, nici de ființa lui Dumnezeu, ci de ființa omului. În consens cu credința kantiană a precarității psihologiei raționale și teologiei, Noica consideră că noua teologie trebuie să își caute legitimitate în știința omului. Dar oare ce vrea marele filosof să spună prin acest lucru? Ce înseamnă știința omului? Răspunsul pare să ne conducă undeva în Antichitatea greacă, unde cunoașterea și iubirea erau una, unde cunoașterea prin creație producea bucurie. Noua teologie ar trebui să dea posibilitatea formulării unor întrebări la care psihologia, antropologia și istoria eșuează tocmai datorită metodelor folosite și a desprinderii principiilor lor de bază de „ordinea bucuriei" (*ordo gaudii*). Această cale nu este descrisă în mod explicit de Noica în scrisoare, dar ar putea fi dedusă din întregul operei sale filosofice. Această știință a omului ne duce totuși cu gândul și către filosofie, în sensul în care

> „gândirea filosofică e gândirea unui raport: raportul dintre om și lume. Dar ce fel de raport? Un raport de echilibru. Și cum e acel echilibru? Unul cald, de prietenie. Și la ce duce experiența prieteniei? La intimitate. La cunoașterea dinăuntru[12]".

În centrul întregului sistem filosofic al lui Noica se află problema „individualul" și, implicit, „omul". De aceea, și în cazul noii teologii, accentul se pune pe „știința omului". Construită în jurul ideii de iubire și putere a rațiunii, a omului, opera sa rezonează cu adevărurile de credință creștin-ortodoxe[13]. Fiind totuși un filosof de sorginte raționalistă, ca și Hegel, Noica credea în faptul că gândirea religioasă premerge metafizica, considerând că singurul loc din afara filosofiei din care se poate ajunge la metafizică este religia. Acesta este probabil motivul pentru care, în lista lucrărilor pe care le propunea discipolilor săi, era inclusă și Filocalia. Noica preia principii din teologia creștină pe care le transpune în sistemul său filosofic, cum ar fi: „unul divers în sine" sau „trinitatea" exprimată prin trinomul „general–individual–determinații".

În lucrarea *Celălalt Noica*[14], monahul Rafail descrie cu emoție ultima întâlnire cu tatăl său, în care fiul îi mărturisește tatălui:

> „Să știi că lucrul căruia ești gata să-ți sacrifici pe fiul tău unul născut, acela îți este Dumnezeu. Și tata a deschis brațele să mă îmbrățișeze și mi-a zis: A, dragul meu, pe cuvintele astea ne putem despărți (…) simțeam pe dedesubt un alt curent care ne unea și, într-un fel, simțeam în chemarea mea o moștenire de la tata. Poate simțea și el, după cum s-a și exprimat, o împlinire a lui prin fiul său, care a venit la altă filosofie"[15].

---

[12] C. Noica, „Un înțeles pentru gândirea filosofică", în vol. *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri*, București, Humanitas, 1998, p. 346.

[13] „Ești contemporan (ai simultaneitate în timp, spun teologii) cu cel pe care îl iubești. Asta e tot – și înseamnă înfrângerea umană a timpului. (Toți teologii spuseseră: ființa nu e Dumnezeu, ci este iubirea lui.)"; în C. Noica, *Carte de înțelepciune*, București, Humanitas, 2009, p. 35.

[14] *Celălalt Noica. Mărturii ale monahului Rafail Noica însoțite de câteva cuvinte de folos ale Părintelui Symeon*, București, Anastasia, 1994.

[15] *Ibidem*.

Putem conchide că, în ciuda aparenței unei relații inițial tensionate între marele filosof și fiul său, datorată în special separării traumatizante și îndelungate din perioada închisorii și după ieșirea din închisoare a lui Noica, comunicarea dintre cei doi a continuat, paradoxal, chiar și după moartea filosofului prin faptul că fiul său a reușit să parcurgă lucrarea *Devenirea întru Ființă*, lucrare care i-a dat răspunsul la întrebarea pe care i-a pus-o tatălui său și de la care nu a primit niciodată un răspuns, și anume: „Ce este un filosof?". Răspunsul este probabil: „Filosoful este un fel de preot pe dos", așa cum obișnuia să îi mărturisească prietenului său Nicolae Steinhardt, care povestea că „pe omul acesta ascet și sihastru nimeni nu l-a văzut vreodată posomorât". Ontologia lui Noica a reușit, în cele din urmă, să îi explice lui Rafail care este menirea unui filosof. El și-a definit relația cu neînțelesul său tată ca pe o relație de „tensiune duioasă", relație pe care probabil filosoful o aștepta și dinspre binomul iubire–cunoaștere sau chiar în interiorul „științei omului", care ar trebui sa aducă laolaltă psihologia, antropologia, istoria și teologia.

Scanned with OKEN Scanner

EXPERIENȚĂ ȘI CUNOAȘTERE LA NAE IONESCU

MIHAI POPA*

Pornim, în considerațiile de față, de la afirmația lui Nae Ionescu din cursul publicat sub titlul *Tratat de metafizică*[1], și anume cea referitoare la cunoașterea din perspectivă metafizică. Acest tip de cunoaștere poate fi asemănat, spune filosoful, cu „prinderea transcendenței într-un fel oarecare"[2]. Nae Ionescu mai oferă și alte „soluții" sau perspective de încadrare a problemei cunoașterii, în raport cu științele, cu istoria sau cu problema etică, însă cea pe care am amintit-o inițial, „prinderea" transcendenței (*Begriff*, de la *greifen*, o apuca, în germană), așa cum precizează autorul, ni se pare justificată din cel puțin două puncte de vedere: 1. Transcendența reprezintă, pentru subiectul uman, o continuă provocare; la ea se raportează *numai* după o perioadă în care a acumulat destulă experiență, astfel încât *poate* și *dorește* să se echilibreze din toate punctele de vedere; această echilibrare a subiectului cu transcendența are loc după ce a traversat *momente de plinătate* și *momente de cădere*, cu tot ceea ce i-a stimulat modul de a fi, fie că a fost tentat să cunoască, fie că a fost nevoit să acționeze în vreun fel; necesitatea echilibrării vine însă după ce a descoperit în el existența unui gol interior, pe care nu-l poate suplini rațional; acesta poate fi umplut numai după ce a conștientizat existența lui Dumnezeu; 2. nu în ultimul rând, cunoașterea este în raport cu toată experiența (individuală și istorică) raportată la Absolut, deoarece dorința de a cunoaște este și un *act de împlinire* în transcendență; această reorientare va avea loc numai după ce, din orgoliu sau suficientă încredere în sine, în rațiune, omul a renunțat la Dumnezeu ori l-a înlocuit pe Dumnezeu prin om, o soluție iarăși eșuată, pornită din aceeași încercare de „a se echilibra pe cale de cunoaștere, pe cale rațională". Renunțarea atrage după sine un alt eșec, încrederea în cunoașterea rațională, care, în anumite condiții, când este orientată exclusiv către anumite domenii ale realității, îl îndepărtează pe om de țelul său inițial, care a fost și rămâne echilibrarea (împăcarea) cu existența, iar eșecul este frustrant deoarece „nu a dus la echilibrarea metafizică, ci a dus, dimpotrivă, la o alunecare pe un alt drum"[3], al unei cunoașteri parțiale, și nu al cunoașterii realității ca întreg. În principiu, „experiența"

---

[1] Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, curs inedit, stenografiat și transcris de Dumitru Neacșu, ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dan Zamfirescu, cuvânt înainte și postfață de Dan Zamfirescu, însemnări inedite despre curs și o mărturie de Nestor Ignat și un document inedit prezentat de Octavian Ghibu, București, Editura Roza Vânturilor, 1999.

[2] *Ibidem*, p. 187.

[3] *Ibidem*.

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române

Scanned with OKEN Scanner

metafizică, ținând seama că prin cunoaștere (cuprindere a tot ceea ce este ființă, într-o ordine logică) omul eșuează ori se echilibrează parțial, cunoașterea metafizică nu este decât o *altfel* de încercare de atingere a plinătății sufletești, pornită de la un fapt de trăire, o trăire individuală, care este o încercare de a te mântui, de a te echilibra cu transcendența. Pe calea cunoașterii științifice nu se întâmplă decât că omul acordă un sens pozitiv experienței. El însumează explicații și se justifică în raport cu o experiență inițială, reflectată în plan teoretic. Ridicată la rang de cunoaștere și formulată ca ipoteze, judecăți și raționamente, sisteme teoretice tot mai coerente și cuprinzătoare, experiența, al cărei sens este conținut acum în explicație, oferă soluții relative și limitate la nivelul din acel moment, orice teorie fiind o soluție a unei probleme la timpul prezent, soluții care se acumulează în cunoștințe care pot rezolva probleme în viitor:

> „experiența noastră, a celor de astăzi, însemnează că și soluția trecută este într-un fel înăuntrul soluției mele de astăzi"[4],

deoarece știința și teoriile științifice nu fac decât să adauge alte și alte elemente care lărgesc orizontul unei întrebări inițiale; or, experiența este extensibilă, astfel încât

> „nu există – practic vorbind – limite pentru extensibilitatea acestei experiențe, însemnează că nu există nici o limită pentru părăsirea sau pentru înlocuirea unei soluții cu altă soluție"[5].

Experiența nu este limitată, la nivel individual, ci numai direcția (logică sau metodologică) care o orientează. Logic, structura sa formală și căile (facultățile) care o canalizează, inclusiv obiectul ori direcțiile spre care se îndreaptă pot fi extinse/modificate nedefinit. Acest lucru nu se întâmplă, în condițiile unei experiențe date, și cu soluțiile, rezultatele logice într-un domeniu dat al cunoașterii.

Dacă vom considera experiența raportată (și finalizată) la sau prin cunoștință ar fi totuși o limitare a posibilităților sau capacităților sufletești, conștiente, ale omului. Pe lângă finalitatea practică/pragmatică, experiența este și un fapt de trăire.

Oricare domeniu în care omul se implică, din sfera culturii, a cunoașterii, în special, și de la care pornind se pune pe sine în raport cu tot ce există, are pentru subiect și o motivație mai adâncă, are, să spunem, un fond antropologic, ca și unul psihologic. Omul nu acumulează experiență (fie că vom considera faptul de a avea experiență la nivel individual sau la nivelul comunității) numai pentru a cunoaște și a o transforma în tezaur de cunoștințe. El o face și dintr-o motivație mai specială, care nu este de ordin teoretic sau pragmatic, și nici cultural în genere: motivația este una personală, rațională și afectivă totodată. La baza orientării către oricare domeniu al realului sau chiar al irealului (a unui ireal fantastic sau imaginat, mitologic, dar nu mai puțin spiritualizat), dar și a orientării umane către transcendență stă un principiu care încă din Antichitate a fost considerat ca fiind fundamental: iubirea.

---

[4] *Ibidem*, p. 24.
[5] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Raportarea cunoştinţei la iubire nu este numai o chestiune de ordin psihologic, ea are profunde rădăcini mitologice, iar ca fapt de trăire profundă care cuprinde şi orientează eul, ca şi persoana deplin formată, a fost în atenţia filosofilor încă din Antichitate, mai cu seamă în Grecia, dar şi în modernitate:

> „Între cei preocupaţi de această chestiune [spune Nae Ionescu în *Funcţiunea epistemologică a iubirii*], Goethe sau Leonardo, sau chiar Giordano Bruno ar putea fi mai la urma urmelor consideraţi ca literatori. Dar sunt încă alţii. Pascal, de pildă, credea şi el că iubirea şi raţiunea sânt acelaşi lucru; măsuratul şi cumpănitul Spinoza înţelese a-şi încheia sistemul cu acel *amor intellectualis dei*, care era pentru el cea mai cuprinzătoare cunoaştere a existenţei; iar Platon însuşi reazămă ceva mai mult decât întreaga lui cosmogonie pe subtila şi fecunda doctrină a erosului. Dacă adevărata şi necontestabila tradiţie filosofică nu este aici atunci de bună seamă că ea nu este nicăieri"[6].

Iar consideraţiile, cu argumente din istoria filosofiei sau referinţe la operele unor gânditori sau personalităţi culturale, scriitori, dramaturgi, nu se opresc aici.

Experienţa ca fapt concret, experienţa (experimentul) gândirii şi experienţa posibilă, deşi fundamentează ori constituie piatra de încercare a cunoaşterii/cunoştinţei, nu îi definesc şi limitele. Totuşi, subiectul cunoscător se întoarce de fiecare dată la experienţă pentru a-şi verifica datele, achiziţiile şi chiar supoziţiile/intuiţiile cunoaşterii, care este mereu extensibilă, însă totdeauna limitată prin natura actului de a cunoaşte – depăşirea subiectivităţii şi „prinderea" faptului obiectiv, caracterul esenţial al acesteia. Se naşte întrebarea: epuizează cunoaşterea posibilităţile omenescului? Răspunde integral problemelor personale, ale persoanei care se pune înaintea existenţei, dar nu se opune lumii, care nu îşi epuizează posibilităţile prin actul de a cunoaşte? Filosofia, ca filosofie primă, în accepţiunea aristoteliciană, nu poate decât să indice calea pe care subiectul o are de urmat atunci când instrumentele logice, facultăţile gândirii raţionale, nu pot să suplinească dorinţa eului personal de a se echilibra, prin experienţă şi cunoaştere, cu ceea ce este, cu fiinţa universală. Aceasta constituie o problemă metafizică, iar orice abordare de acest gen este, în fond, o problemă personală, sau, aşa cum spune Nae Ionescu, este o spovedanie personală care nu se poate realiza în termenii cunoaşterii raţionale:

> „Eu v-am prevenit pe dumneavoastră [spune filosoful în ultimul său curs de metafizică susţinut la Universitate] că metafizica este, într-un fel, o activitate lirică. Şi era de aşteptat, prin urmare, ca poziţiile ultime să se asemene aproape cu o spovedanie personală. Evident, spovedania asta este binefăcătoare când este făcută în condiţiile şi în împrejurările în care ea trebuie să se facă"[7].

Într-un fel sau altul, eul trebuie să ajungă într-o stare de echilibru cu sine, dar mai ales cu lumea, pe care nu o poate realiza prin cunoaştere. Sinele trebuie să se echilibreze, ca sine personal, dar este evident că aici este vorba despre un alt fel de expe-

---

[6] Nae Ionescu, *Neliniştea metafizică*, ediţie şi note de Marin Diaconu, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1993, p. 77.

[7] Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, ed. cit., p. 203.

Scanned with OKEN Scanner

rienţă, de una interioară, care nu se poate „prinde" şi nu se poate reda în forma obişnuită, a cunoaşterii ce se face în termenii sau condiţiile propriei logicii care opune subiectul obiectului. Opoziţia este de ordin logic, fiind necesară sub raport eu–existenţă, dar nu este suficientă atunci când eul, ca persoană, doreşte să se echilibreze şi din punct de vedere metafizic. Prin cunoaştere în genere nu este rezolvată problema fundamentală a Fiinţei, problema centrală a filosofiei, numai în acest sens putem spune că poziţionarea faţă de Fiinţă este, ca problemă fundamentală a metafizicii, o activitate lirică. Problema fiinţei reprezintă, pentru subiectul cunoscător, o problemă care ia naştere atunci când eul subiectiv încearcă să-şi transceandă subiectivitatea.

Poziţionarea faţă de obiect – de un obiect transcendent eului subiectiv –, din punctul de vedere al omului care cunoaşte, nu este şi echilibrare cu sine. Cu atât mai mult, cu existenţa. Totdeauna rămâne ceva fără de care acest echilibru nu este posibil. Dincoace sau dincolo de subiectul poziţionat într-o stare diferită faţă de obiect rămâne un ce pe care nu-l poate acoperi pe calea raţiunii, în modul logic de a fi, un mister al fiinţei:

> „Aproape toate cugetele filosofice au groază de mister; şi toate sfârşesc prin a se folosi de el. Şi-l însuşesc într-o atât de largă măsură încât, atunci când vor în chip limpede să ocolească un anumit mister, nu o pot face decât cu primejdia de a da peste mai multe"[8].

Abordarea misterului nu se poate face pornind de la experienţa dată, nici de la experienţa posibilă. Ştiinţa, filosofia în forma pe care o cunoaştem, la originile sale, platoniciană sau aristoteliciană, ca doctrină, construcţie conceptuală de ordin logic-formal, cum este filosofia peripatetică, la care se raportează toate ştiinţele ulterioare, chiar şi cele pozitiviste, nu au înţeles până la capăt rolul misterului în devenirea spirituală a omului. Plotin, chiar dacă se referă esenţial la Platon, abordându-l cu mijloacele silogistice inventate de Aristotel, va deschide calea misterului care se va revărsa odată cu filosofia creştină. Aşa cum observa É. Bréhier, Plotin, deşi se formează în mediul filosofiei greceşti,

> „îşi pune probleme care nu se iviseră în ea: probleme de natură religioasă, deşi nu încă creştină. Ştiinţa devine, pentru el, o reculegere lăuntrică"[9].

Gânditorii şi teologii creştini vor aprofunda linia deschisă de platonism. Dacă Plotin se va îndepărta de platonism, de elementul speculativ al ştiinţei în forma sa clasică, grecească, cu el se deschide – fiind aprofundat în filosofia augustiniană – un alt caracter, unul practic, de natură contemplativă[10].

Experienţa, în metafizica lui Nae Ionescu, este una profund interiorizată, o experienţă a subiectului pe cale de a se echilibra cu transcendenţa, pe cale de a accede

---

[8] Constantin Noica, *Schiţă pentru istoria lui Cum e cu putinţă ceva nou*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995 (III. *Augustinismul, mod creştin al filosofiei*), p. 141.

[9] *La Philosofie de Plotin*, Boivin, 1928, *Les Enneades*, text şi traducere de É. Bréhier, *Introductions*, Les Belles Lettres, 1924, p. 34, preluat după C. Noica, *op. cit.*, p. 143, n.1 şi 2.

[10] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

la Fiinţă depăşindu-şi subiectivitatea inerentă. Acest tip de experienţă – spre care fiinţa individuală tinde ca spre un ceva complementar, ca spre un *ceva* care o întregeşte –, subiectul nu o găseşte prin sine însuşi, printr-o cunoaştere personală, aşa cum o vedem realizată la Sfântul Augustin, de pildă. Atingerea transcendenţei se poate realiza, ne spune Nae Ionescu, de pe un alt plan, într-o unitate reprezentată de comunitate. Experienţa care se interiorizează pe diferite trepte, atingând certitudini ce pot să aibă semnificaţie încă în experienţa sensibilă, se vede permanent limitată atunci când urmează (numai) calea cunoaşterii intelectului sau raţiunii. Experienţa subiectivă, individuală, trebuie să se împlinească într-o unitate colectivă. Unitatea colectivă, a comunităţii, ridică limitele, constrângerile individuale în planul experienţei posibile. Mai mult decât atât, modul în care ne raportăm şi îl trăim pe Dumnezeu are sens numai în comunitate. Filosoful întreabă şi se întreabă, către finalul *Tratatului de metafizică*:

„Dar unde sunt, *pentru fiecare dintre noi*, limitele lui Dumnezeu?"[11]

Nae Ionescu nu vede dezlegarea acestei probleme ca fiind o opţiune strict subiectivă; nu este posibilă dezlegarea ei numai prin folosirea facultăţilor aflate la dispoziţia individului de a experimenta, fie pe cale de cunoaştere metafizică, în sens platonician, de pildă, ca reamintire, fie pe cale ştiinţifică, ci numai ca *trăire în comunitate,* deoarece

„[...] există, *pentru fiecare dintre noi*, limitele lui Dumnezeu: aceste limite stau în limitele comunităţii din care noi facem parte. Dacă Dumnezeu nu poate fi trăit decât într-o unitate, atunci comunitatea aceasta din care facem parte ne dă posibilitatea de a trăi şi de a realiza, de a comunica împreună cu Dumnezeu"[12].

Fiinţa divină deschide pentru fiecare dintre noi calea realizării sinelui, inclusiv pe tărâmul experienţei, o cale care porneşte din interior, ca trăire personală, şi se împlineşte ca regăsire a conştiinţei colective, însă nu comune, conştiinţă impersonală, ci conştiinţă care dobândeşte caracteristicile colectivităţii, o comunitate de substanţă, realitate naturală, deoarece Dumnezeu se manifestă în comunitate,

„se lasă realizat de fiecare dintre comunităţile acestea existente. Pentru fiecare din aceste comunităţi nu există decât Dumnezeul ei"[13].

Prin această ultimă afirmaţie, gândirea naeionesciană subliniază şi deosebirea esenţială, în concepţia sa, dintre ortodoxism şi catolicism, dintre credinţa ortodoxă şi cea catolică:

„*Ortodoxia este credinţa într-un Dumnezeu* real, viu, *iar catolicismul este credinţa într-un Dumnezeu abstract*"[14].

Unitatea pe care individul ca subiect se armonizează cu experienţa celor care l-au precedat, în sens istoric, dar mai cu seamă, în sens de trăire interioară, nu este una uni-

[11] Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, ed. cit., p. 213.
[12] *Ibidem.*
[13] *Ibidem*, p. 214.
[14] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

versală, formal-logică, ci este unitate reală. Există o unitate reală în sens de experiență interioară sau cunoaștere la care *fiecare individ participă în comunitate*, unitate care o depășește pe cea abstractă (sau i se opune), ne spune Nae Ionescu. Dar această unitate, cum poate fi atinsă, cum poate fi realizată: ca intuiție a unui Dumnezeu care este în comunitatea ce se realizează istoric?, sau ca treptată cunoaștere, plecând de la experiențe sensibile și urcând la concretul cel mai real – care nu este universalul abstract sau pur logic –, reprezentat de trăirea realului îndumnezeit ce se revarsă asupra comunității? Deși se diferențiază de catolicism, prin afirmațiile și conținutul tezelor sale, Nae Ionescu se delimitează de interpretarea tomistă (aristoteliciană) a filosofiei creștine, dar, în anumite locuri, este aproape de cea augustiniană. În ce sens? În acela în care cunoașterea, individuală în fond, este mărturisire de credință. Constantin Noica, discipol al lui Nae Ionescu, atunci când comentează doctrina augustiniană, apelând la operele cele mai reprezentative ale gânditorului creștin, dar și la comentatorii cei mai avizați, conchide, relativ la concepția despre cunoaștere a filosofului creștin:

> „Conștiința cunoscătoare devine, în chipul acesta, la Augustin, o conștiință mărturisitoare. Dacă ea cunoaște, e pentru că e vie, iar dacă este cu adevărat vie, e pentru că ține de izvorul pe care, în fiecare din desfășurările ei, îl destăinuie. [...] Într-un asemenea regim de interioritate, actul de cunoaștere reprezintă proiectarea dinăuntru în afară, de la conținut către expresie, a spiritului împărtășit în lumină"[15].

Momentul în care intervine acest comentariu al filosofiei augustiniene, în contextul deschis de întrebarea noiciană – care este și tema lucrării la care facem referire –, „cum este cu putință ceva nou" în ordinea cunoscătoare a spiritului, este semnificativ pentru ideea filosofului creștin relativă la cunoaștere ca Adevăr al lui Dumnezeu care iluminează conștiința individuală. Momentul este de regăsit, ne spune Constantin Noica, după ce îi parcurgem operele, în special, *De libero arbitrio* și *De vera religione*. Totuși, regăsim și aici, la Sfântul Augustin, nu atât temeiuri sau certitudini în legătură cu posibilitatea de a intra în posesia adevărului revelat, cât deschideri ce apar în urma interogațiilor succesive, ca trăire interioară, din *Confesiuni*. Deoarece și în gândirea filosofului creștin există permanent întrebarea relativă la cum este posibil ca o conștiință subiectivă temporală să acceadă la adevărurile veșnice, cum se autodinamizează spiritul în conștiința subiectivă și se depășește pe sine către altceva, care coincide cu Binele, Frumosul și Adevărul în ordinea Ființei divine. La Augustin, posibilitatea aceasta este realizată efectiv în momentul prezent – momentul cel mai real, în devenirea de sine, al conștiinței individuale – al experienței fiecărei gândiri care ia cunoștință de realitatea spiritului. La Nae Ionescu, trăirea ultimă ca experiență metafizică se va împlini în comunitatea istorică, însă tot în prezentul fiecăruia dintre noi, dar care este prezentul comunității. Este momentul în care conștiința se deschide către misterul spre care tindem și care ne depășește ca ființe cunoscătoare. Astfel că el adâncește și deschide căile experienței, nu ca certitudine a cunoașterii, ci ca experiență ultimă pe

[15] C. Noica, *op. cit.*, p. 181.

Scanned with OKEN Scanner

care și-o relevă subiectul în drumul său către îndumnezeire. Rămâne valabilă, credem, și la Nae Ionescu, constatarea pe care o face Noica în legătură cu filosofia Sfântului Augustin, că pentru cugetul fiecăruia dintre noi,

> „înainte de a ajunge la Dumnezeul acela, mai lăuntric decât noi înșine, pe care i-l va reda creștinismul, Augustin precizează, tocmai în căutarea Dumnezeului celui viu, viața spiritului drept o sete de certitudine interioară, sete la care sfârșește sentimentul, intens reliefat, al misterului și neștiinței"[16].

Realitatea ultimă, cea mai vie și cea mai intensă, atât la Sfântul Augustin, cât și la filosoful român, fie că este revelație a eului interior, fie că este transcendere a eului și trăire în comunitate, are același rost: ea este în prezent, în acela pe care îl trăim efectiv ca ființe subiective sau ca ființe istorice, este prezentul conștiinței care urcă toate treptele trăirii spirituale ca să coboare din nou la sine, ca de la un principiu de viață.

[16] *Ibidem*, p. 180.

Scanned with OKEN Scanner

PAGINI DIN PRESA RELIGIOASĂ INTERBELICĂ

ILEANA BOLDIȘOR*

O analiză a presei religioase din România este destul de dificil de întreprins chiar și în zilele noastre, din cauza lipsei studiilor consistente în care să se cerceteze aceste realități culturale, dar și din cauza faptului că termenii folosiți nu și-au găsit încă o definiție general acceptată:

> „De fapt, ce numim presă religioasă? Există diferențe specifice între presa bisericească și cea religioasă? La prima vedere suntem tentați să punem laolaltă toate publicațiile care sunt emise de o entitate religioasă, pentru uzul diverselor publicuri – de la cele puțin educate, la zona academică. În realitate, lucrurile sunt mai complicate. Bunăoară, presa ecleziastică încorporează publicațiile clerului, dar și pe cele destinate informării publicului ignorant, de la marile titluri, la modestele gazete parohiale. Apoi, ceea ce eram tentat să asociez libertății tiparului, adică perioadei post-comuniste – mă refer aici la publicațiile parohiale – au o istorie îndelungată. Așadar, creștină, religioasă, ecleziastică, parohială ș.a.m.d. Ce vom alege, pentru a evita realizarea unei (imposibile, deocamdată) tipologii?"[1].

Chiar dacă unii autori preferă anumite denumiri în acest sens, în demersul pe care îl întreprindem în paginile următoare vom folosi expresia „presă religioasă" pentru a prezenta multitudinea și diversitatea publicațiilor în care sunt consemnate ideile religioase din perioada interbelică. În același timp, ne vom opri doar asupra publicațiilor creștin-ortodoxe și la ideile pe care le prezintă unul dintre cei mai cunoscuți și în același timp controversat „personaj" din acea perioadă: filosoful Nae Ionescu.

Una dintre constantele prezente în studiile ce analizează perioada interbelică este aceea că societatea românească a cunoscut o renaștere a sentimentului religios, cu accentuarea realității mântuitoare a lui Dumnezeu,

> „punând în umbră abordările, să le spunem utilitariste, care văd în religie exclusiv o formă de exprimare a identității naționale sau a solidarității sociale, un factor geopolitic sau cultural. Fenomenul este cu atât mai interesant, cu cât el se manifestă în toate structurile societății, deopotrivă în rândul elitelor, dar și în cel al categoriilor subalterne, exprimând particularitățile socio-culturale ale populației României"[2].

În aceste condiții, o cunoaștere exactă a Bisericii Ortodoxe Române în perioada dintre cele două Războaie mondiale nu trebuie să ocolească publicațiile bisericești și

---

[1] Marian Petcu, „O cronologie a presei creștine din România", în *Tradiții ale presei religioase din România*, coord. Carmen Țâgșorean, Ilie Rad, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2017, p. 695.

[2] George Enache, „Biserică-societate-națiune-stat în România interbelică", în *Revista Teologică*, nr. 2/2010, pp. 169–170.

* Școala Doctorală „Al. Piru" a Facultății de Litere a Universității din Craiova

Scanned with OKEN Scanner

laice în care sunt abordate teme religioase. În perioada interbelică, presa religioasă deţinea un număr foarte mare de titluri (între 30 şi 35 de săptămânale şi cotidiene apăreau în anul 1938)[3]. Deşi este greu de arătat ceea ce se înţelege prin „presă religioasă", acest lucru se referă atât la publicaţiile oficiale, cât şi la cele care tratau subiecte religioase, printre publicaţiile interbelice existând reviste, ziare, foi parohiale, alături de *Biserica Ortodoxă Română*, revista oficială a Patriarhiei Române:

> „În afara presei oficiale a Bisericii Ortodoxe, principalele cotidiene ale vremii conţin adesea o rubrică «religioasă» (cel mai adesea în ediţia de duminică), la care se adaugă publicaţiile satelit ale Gărzii de Fier, acolo unde articolele cu tentă religioasă sunt foarte numeroase. Cel mai adesea, aceste forme de expresie «alternative» (ghilimelele se impun!) din spaţiul public ortodox abordează în mod frecvent subiecte de morală ortodoxă, dar şi cele referitoare la activităţile sociale ale Bisericii, la politica externă a acesteia, analize ale situaţiei religioase a diverse categorii sociale, relaţiile doctrinare între partide şi Biserică etc. Armătura jurnalului religios din acea vreme era formată din trei articole: un articol principal, de cap de pagină, care expunea o problemă de doctrină bisericească sau o chestiune cu caracter general. Editorialul consacrat subiectului zilei, imprimat sub formă de coloană, plus un articol plasat în josul primei pagini, se continua adesea în coloană pe cea de a doua pagină. Editorialul era scris în cele mai multe cazuri de un colaborator având un nume cunoscut în mediul bisericesc, academic sau politic"[4].

Printre numeroasele reviste, ziare, foi parohiale ortodoxe ce au apărut în perioada interbelică, pe o perioadă mai lungă sau mai scurtă de timp, fiind editate atât înainte, cât şi după Primul Război Mondial, se numără[5]: *Calendarul (îndrumătorul bisericesc)*, fondat de Andrei Şaguna la Sibiu în anul 1852 (până în 1922 a avut titlul *Calendar pe anul de la Hristos*; între 1923 şi 1949, *Calendarul bunului creştin*; între 1951 şi 1952, *Almanahul creştin-ortodox*, iar din 1953 până azi, *Îndrumătorul bisericesc*); *Telegraful român*, periodic bisericesc fondat de Andrei Şaguna la Sibiu în anul 1853 (iniţial *Gazetă politică, industrială, comercială şi literară*, ulterior *Foaie bisericească editată de Arhiepiscopia Sibiului*, cu apariţie neîntreruptă din 3 ianuarie 1853; este cel mai vechi periodic din ţară, cu continuitate); *Calendariu pe anul comun de la Christos*, ce a apărut la Sibiu în anul 1860 (din anul 1919, *Calendar pe anul comun de la Christos*; începând din 1923 devine *Calendarul bunului creştin pe anul comun de la Hristos*; din 1949 devine *Calendarul bunului creştin. Almanah pe anul comun de la Hristos 1949*); *Biserica Ortodoxă Română. Jurnal periodic eclesiastic*, a apărut pentru prima dată la Bucureşti în anul 1874 (buletin oficial al Patriarhiei Române, îşi încetează apariţia, din lipsă de fonduri, reapărând cu seria a II-a în octombrie 1880; între ianuarie 1884 şi octombrie 1921 a avut subtitlul *Revistă periodică ecleziastică*; în 1916 îşi încetează apariţia din cauza războiului; reapare cu seria a III-a în octombrie 1921, având subtitlul

[3] Mirel Bănică, *Biserica Ortodoxă Română, stat şi societate în anii '30*, Prefaţă de Marius Turdă, Iaşi, Polirom, 2007, p. 48.

[4] *Ibidem*, p. 48.

[5] Marian Petcu, „O cronologie a presei creştine din România", pp. 695–749.

Revistă a Sfântului Sinod; în anul 1945, redacția și administrația revistei sunt preluate de Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române; în 1948 devine *Buletinul oficial al Sfântului Sinod*; din 1953 devine *Buletinul oficial al Patriarhiei Române*); *Biserica și școala. Foaie bisericească, scolastică, literară și economică*, a apărut săptămânal la Arad începând cu anul 1853 (din anul 1918, revista a avut subtitlul *Revistă bisericească, literară și economică*, iar din anul 1927, *Revistă bisericească-culturală*; își întrerupe activitatea la 27 ianuarie 1948, conform dispozițiilor organelor de stat, după 71 de ani de apariție neîntreruptă; reapare după 44 de ani de întrerupere, februarie 1992, cu titlul inițial); *Candela*, revistă a Facultății de Teologie din Cernăuți, a apărut pentru prima dată la Cernăuți în anul 1847 (și-a încetat apariția din 1914 până în 1923, când a reapărut neîncetat până în 1946); *Calendarul Românului. Anuar literar-bisericesc*, a apărut la Caransebeș în anul 1861, apoi cu întreruperi în perioadele 1888–1890, 1892–1905, 1907–1915, 1918–1919, 1921–1936 și 1947–1949 (își reia apariția în 1995–1996 și 2006–2008); *Viitorul. Revistă bisericească și didactică*, editată la Iași între 1848 și 1916, apoi, din decembrie 1930 până la sfârșitul anului 1942; *Păstorul. Organ al Societății Frăția, al clerului din județul Argeș*, a apărut lunar la Pitești începând cu anul 1904; *Revista teologică. Organ pentru știința și viața bisericească*, a apărut la Sibiu începând cu anul 1907 (și-a întrerupt apariția în vara anului 1916, din cauza războiului; și-a reluat-o în 1921; la sfârșitul anului 1947, autoritățile comuniste i-au sistat apariția, iar în toamna anului 1956 a reapărut cu subtitlul *Mitropolia Ardealului*; de la începutul anului 1991 apare sub numele *Revista teologică*); *Noua revistă bisericească*, a apărut lunar la București în perioada 1919–1924; *Calendarul ortodox*, a apărut la Chișinău în perioada 1921–1929; *Credința. Revistă de cultură religioasă și națională pe interesul tuturor*, a apărut la Cernăuți cu întreruperi între anii 1921 și 1947; *Lumina satelor. Foaie duhovnicească pentru popor*, organ de presă oficial al Oastei Domnului, a apărut la Sibiu în perioada 1922–1948 (până în anul 1935 a apărut cu suplimentul *Tineretul Oastei Domnului*, iar din 1936 foaia a fost preluată de Mitropolia Ardealului); *Renașterea*, revistă a societății omonime a preoților din județul Vâlcea, a apărut lunar în perioada 1922–1949 (din ianuarie 1940 devine revista oficială a Mitropoliei Olteniei; își încetează apariția odată cu desființarea societății al cărei nume îl purta; după 1990 apare trimestrial ca revistă de spiritualitate creștină a Eparhiei Râmnicului); *Glasul Monahilor*, organ al nevoilor monahismului și monahilor pentru susținerea intereselor morale, culturale, ale monahismului ortodox român, a apărut la București în perioada 1923–1938 (reluat din septembrie 1940 până în 1945); *Mântuitorul*, revistă editată la Craiova între anii 1924 și 1928; *Mitropolia Moldovei. Revistă de gândire și spiritualitate creștină*, buletin oficial al Mitropoliei Moldovei, își începe apariția în anul 1925; *Buletinul Episcopiei Buzăului*, a apărut bilunar, uneori lunar, începând cu anul 1926 până în 1950; *Misionarul*, revistă bisericească, sub conducerea Secției culturale a consiliului Eparhial Chișinău, a apărut din anul 1929 până în octombrie 1944; *Oastea Domnului*, supliment al foii *Lumina satelor*, cu apariție între 1929 și 1934; *Raze de lumină*, revista studenților în teologie din București, a fost editată între 1929 și 1938; *Studii teologice*, periodic editat de Facultatea de

Teologie din Bucureşti, între anii 1929 şi 1940 (în perioada 1949–2004 a devenit revista Institutelor Teologice/Facultăţilor de Teologie din Patriarhia Ortodoxă Română; din anul 2005 apare sub patronajul Facultăţilor de Teologie din Patriarhia Ortodoxă Română; în prezent, apare trimestrial); *Luminătorul creştin*, a apărut la Craiova în perioada 1932–1935; *Bobi de mărgean. Foaie literar-religioasă*, a apărut la Vâlcea în anul 1933, având trei ediţii; *Creştinul ortodox. Foaie religioasă pentru popor*, editată în perioadele 1933–1936 şi 1938–1939; *Cuvântul preoţesc. Organ profesional*, a apărut lunar la Rădăuţi în perioada 1934–1939; *Duh şi viaţă. Organ lunar al Asociaţiei Licenţiaţilor în Teologie*, a apărut la Bucureşti începând cu anul 1935, având motto-ul: „Cel ce va lupta până la urmă în slujba Celui Răstignit, chiar de va muri, va învinge"; *Basarabia creştină. Organ de lupta pentru Frontul Românesc*, săptămânal ce a apărut la Chişinău începând cu anul 1935; *Isus Biruitorul. Foaie duhovnicească pentru popor*, publicaţie a mişcării Oastea Domnului, a apărut la Sibiu din 1935 până în 1937 şi din 1990 până în prezent (continua publicaţia *Lumina satelor*, periodic oficial al Oastei Domnului din perioada 1922–1937); *Inima lui Isus. Revistă religioasă pentru popor*, a apărut la Aiud în perioada 1936–1937; *Predania. Revistă de critică teologică*, bilunară, a apărut din 15 februarie până la 15 noiembrie 1937, la Bucureşti, sub coordonarea lui Gheorghe Racoveanu (cele mai importante articole au fost semnate de Nae Ionescu, Gheorghe Racoveanu, Ioan D. Petrescu, Grigorie Cristescu, Ioan-Irineu Mihălcescu, Şerban Ionescu, Dominic N. Ionescu, Constantin Bobulescu, Nicolae M. Popescu); *Glasul bisericii*, editat între anii 1942 şi 1945 cu subtitlul *Foaie de zidire sufletească pentru popor* (din anul 1948 apare lunar cu titlul *Revista secţiei culturale a Sf. Arhiepiscopii a Bucureştilor/ Revista oficială a Sf. Arhiepiscopii a Bucureştilor*; în perioada 1986–1993 au apărut şase numere pe an, iar din 1994 s-a revenit la o apariţie); *Transnistria creştină. Revista Misiunii Ortodoxe Române în Transnistria*, a apărut trimestrial la Tiraspol începând cu anul 1942; *Biserica basarabeană*, organ al Eparhiei Hotinului (revistă lunară, a fost editată la Bălţi între 1942 şi 1944); *Revista de istorie bisericească*, a fost tipărită trimestrial la Craiova începând cu anul 1942; *Altarul Banatului, revistă de ştiinţă teologică*, editată în perioada 1941–1948 la Caransebeş ş.a.m.d.

GÂNDIREA LUI NAE IONESCU ÎN PRESA RELIGIOASĂ INTERBELICĂ

În cele ce urmează ne vom apleca asupra ideilor religioase ale unuia dintre cei mai cunoscuţi şi în acelaşi timp controversaţi oameni din perioada interbelică: filosoful şi profesorul Nae Ionescu, creatorul unei adevărate „şcoli" în epocă, din care făceau parte Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu etc.

D. C. Amzăr a publicat în anul 1957 volumul *Îndreptar ortodox*, în care a adunat articole publicate de Nae Ionescu în diferite reviste şi ziare interbelice. Acest demers publicistic reprezenta reluarea celui întreprins de Mircea Eliade în anul 1937, cu titlul *Roza Vânturilor*, ce avea patru părţi: *Cronica Ortodoxă*, *Politică externă*, *Cultură politică* şi *Foiletoane*. Amzăr renunţă la unele articole şi introduce altele noi faţă de

Scanned with OKEN Scanner

volumul apărut cu 20 de ani înainte. Astfel, *Îndreptar ortodox* are o *Introducere* (*Știință și Religie*) și două părți: *Mântuitorul* (*Nașterea*, *Răstignirea*, *Învierea*) și *Biserica* (*Ortodoxia*, *Biserică și neam*, *Biserică și stat*, *Confesiunile*).

Metoda pe care o folosește Nae Ionescu este comparată cu abordările altor contemporani ce analizau totul cauzal, în timp ce filosoful avea o abordare structurală:

> „Ei cred că întâmplările se înșiră una după alta, ca pe o sfoară, pe serii; eu îmi permit să *văd* întâmplările *din același timp* legate între ele și *făcând sistem*. De aceea pentru ei istoria se desfășoară în acțiuni, pentru cei mai mulți personale; pe când în înțelegerea mea, în *totalități*, tulburi la un început de veac, tinzând spre forme din ce în ce mai pure, pentru a sfârși iarăși în confuzie, dar îngăduind în orice moment a defini și forma de cultură în care trăim, și faza în care ne aflăm"[6].

Aceasta este o argumentare analogică, spre deosebire de cea inductivă folosită des în epoca interbelică, evidențiind astfel și o diferență sufletească a filosofului față de alți scriitori români:

> „Ei trăiesc, încă, în formele de viață ale Renașterii; mie, mi-a ajutat Dumnezeu de le-am lichidat; le-am lichidat din mine, curând după momentul în care Dumnezeu a început să le lichideze din istorie. Ei se înțepenesc, deci, în superbia individualistă («tant pis pour les faits»), eu încerc să fiu umil și înțelegător în fața *faptului normal*, de care nu mă pot apropia decât cu sfiiciune"[7].

Nae Ionescu se distanțează în prezentarea raportului dintre știință și religie de diferite păreri formulate în epoca sa. Pentru el, misticismul este o realitate diferită de cele din viața de zi cu zi, el presupunând o disciplină atât mintală, cât și de atitudine, o precizie și o supraveghere asemănătoare celei a raționalismului scientist:

> „Ce așteaptă misticismul ca să se precizeze? Dezvoltarea lui normală; maturitatea lui; geniul care să-i dea expresie; ceea ce e tot una; căci atunci când revoluția mistică va fi încheiată, în chip necesar îi vom culege floarea. În orice caz, generația noastră nu va trăi întâmplările acestea. De-abia suntem la poalele muntelui; și iată de ce încercarea de a bănui perspectivele care se deschid abia în vârf mi se par premature"[8].

Raportul dintre falsul și adevăratul misticism conduce la deosebirea dintre creștinii ortodocși și reprezentanții celorlalte confesiuni, fiind vorba de sacrificiul rațiunii pe care trebuie să-l facă orice credincios:

> „Vrem să cunoaștem: dar nu după «regulele elementare ale logicii» – ci după îndurarea lui Dumnezeu"[9].

Cei care contestă realitatea și importanța misticismului nu fac altceva decât să conteste definiția religiei în general, deoarece misticismul este parte integrantă a acesteia:

---

[6] Nae Ionescu, „Într-o chestiune de metodă", în Nae Ionescu, *Îndreptar ortodox*, București, Criterion Publishing, 2001, pp. 12–13. Pentru prima dată articolul a apărut în anul 1938.

[7] *Ibidem*, p. 13.

[8] Nae Ionescu, „Sufletul mistic", *ibidem*, p. 22. Pentru prima dată articolul a fost publicat în anul 1926.

[9] Nae Ionescu, „Misticism ?...", *ibidem*, p. 24. Pentru prima dată articolul a fost publicat în anul 1926.

Scanned with OKEN Scanner

„Dar să nu exagerăm: un fals misticism e mai puțin rău decât lipsa oricărui misticism. Căci fals misticism înseamnă o alunecare, desigur, dar o alunecare *înlăuntrul* unui domeniu care e și al harului și deci al mântuirii; pe când lipsa misticismului înseamnă incapacitatea totală de mântuire”[10].

În aceeași logică nu se poate vorbi nici despre religie fără morală și nici despre morală fără religie, una presupunând-o pe cealaltă:

„A reduce religia la o «predică morală», fie și «cu exemple luate din viețile sfinților», însemnează a înlesni alunecarea înspre o morală laică (înspre o francmasonerie oarecare), a pierde «sensul adevărat al ortodoxiei» și a ignora problema mântuirii, care, orice ar crede oamenii luminați, rămâne problema centrală a omului ca om”[11].

Abaterile de orice fel de la credința adevărată pornesc de la dorința de a introduce gândirea rațională în interiorul dogmelor Bisericii, a unei gnoseologii pozitiviste în facultățile religioase cu care a fost înzestrat omul încă de la creație, transformând astfel religia într-o categorie istorică:

„În această ipostază, ea este evident pasibilă de schimbare, de «progres» și de înnoire. Așadar, vorbesc de înnoirea religioasă – nu a putinței omenești de a-și împrospăta puterile de rugăciune și de adorare, ci de înnoire a conținutului de adevăr al religiei noastre – numai cei care ajung la aceste probleme pe drumul pozitivismului”[12].

Soluția pentru rezolvarea acestei probleme se găsește în trăirea autentică a adevărului creștin. Dacă rațiunea împarte adevărul în părți ce uneori par a fi în conflict, ascetul creștin le unește pe toate. Acest lucru se poate observa din înțelegerea dogmei: pentru unii este o formulă rațională, o axiomă, în timp ce pentru alții este unită cu rugăciunea și cu fapta creștină:

„Unde nu e antinomie, încetează dogma; (...) Dar unde nu e dogmă, încetează religia. Și cădem iarăși în lotul rațiunii, care nu poate pătrunde în intimitatea obiectului religios, și nici nu-l poate cuprinde în totalitatea lui”[13].

În aceste condiții, se poate spune că erezia apare atunci când este accentuată doar o singură parte a dogmei creștine.

În articolele din ziarele vremii, Nae Ionescu se ocupă și de Persoana și activitatea Mântuitorului Iisus Hristos, Fiul Întrupat al lui Dumnezeu, Cel la Care trebuie să se raporteze orice om în drumul său spre desăvârșire:

---

[10] Idem, „Ce este misticismul?”, *ibidem*, p. 25. Pentru prima dată articolul a fost publicat cu titlul „Misticism, fals misticism și ortodoxie” și a apărut în revista *Predania*, I, 15 martie 1937.

[11] Idem, „Religie și morală”, *ibidem*, p. 38. Pentru prima dată articolul a fost publicat cu titlul „Misticism, fals misticism și ortodoxie” și a apărut în revista *Predania*, I, 15 martie 1937.

[12] Idem, „Piatra din capul unghiului”, *ibidem*, p. 28. Pentru prima dată articolul a fost publicat la 5 iunie 1926.

[13] Idem, „Rațiune și credință”, *ibidem*, p. 30. Pentru prima dată articolul a fost publicat la 6 septembrie 1926.

Scanned with OKEN Scanner

„Numai omenirea lui Hristos a desfăcut cercul de fier al acestei veșnice și întunecate robii. Căci Dumnezeu, în cea de a doua ipostază a lui, a devenit om, s-a purtat printre oameni și le-a trăit viața în forma ei veșnică și absolută. Hristos – noul Adam. Așa s-a stabilit legătura firească între om și Dumnezeu – și s-a ridicat din nou omul la conștiința esenței lui divine"[14].

Numai mistica creștină autentică îi poate descoperi omului scopul creației: îndumnezeirea prin Iisus Hristos, Cel Ce a readus creația la măreția de la început:

„Aici stă marea întoarcere, marea semnificație omenească a creștinismului: durerea este un fapt; care nu străbate în încheieturile lui cosmosul, ci neamul omenesc. Creștinismul nu ia față de această durere atitudini potrivnice; nu o ignoră, nu o combate; ci înșelată în nădejdile ei de mântuire, prin Hristos-omul, omenirea se dorește după dreptul și libertatea de a-și plânge înfrângerea"[15].

Hristos este Singurul Care a biruit suferința prin acceptarea ei pe cruce. Într-o prezentare paradoxală și specific naeionesciană, nu omul are nevoie de Dumnezeu, ci Dumnezeu de creatură:

„Căci Dumnezeu are nevoie de actul liber de iubire al omului, pentru ca toate să se întoarcă în El. Astfel încât tragediei omului de la care Dumnezeu și-a întors fața, îi răspunde, mai înfricoșătoare încă, tragedia lui Dumnezeu de la care își va fi întors fața omul"[16].

Aceste paradoxuri sunt cuprinse și depășite în Învierea Domnului Hristos, Care, deși prezentă istoric în acest veac, este în afara lui, așa cum va fi și la învierea finală a tuturor:

„Căci a înviat *Dumnezeu*-Omul, lăsând să irumpă realitățile de DINCOLO dincoace, și a înviat Dumnezeu-*Omul*, deschizând poarta celor de DINCOACE înspre Dincolo"[17].

În această perspectivă, Învierea Domnului nu trebuie doar sărbătorită, ci trebuie trăită.

În alte articole, Nae Ionescu se apleacă și asupra rolului Bisericii Ortodoxe în societate. Pe această linie se înscriu paginile semnate în ziarului *Cuvântul* în legătură cu introducerea calendarului nou. Aici, filosoful se așază în opoziție cu poziția oficială a Bisericii Ortodoxe Române:

„Așezarea bisericii creștine nu se sprijină pe un corp de prescripțiuni normative arbitrare și contractuale, cum e uneori cazul legilor juridice. Ca atare, orice dispoziție de caracter eclesiastic nu își are izvorul nici în *util*, nici în *bine*, ci în *adevăr*. Trăsătura caracteristică și esențială a așezării noastre este prin urmare *Adevărul*"[18].

---

[14] Idem, „... Și s-a făcut om", *ibidem*, p. 45. Pentru prima dată articolul a fost publicat în anul 1927.

[15] Idem, „Juxta Crucem", *ibidem*, p. 51. Pentru prima dată articolul a fost publicat în revista *Gândirea* VII, 1927, nr. 4.

[16] Idem, „Tristia", *ibidem*, p. 59. Pentru prima dată articolul a fost publicat în anul 1933.

[17] Idem, „Să mărturisim Paștele!", *ibidem*, p. 64. Pentru prima dată articolul a fost publicat la 12 aprilie 1931.

[18] Idem, „Pentru reintrarea în ortodoxie", *ibidem*, p. 76. Pentru prima dată articolul a fost publicat la 27 februarie 1929.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru Nae Ionescu, hotărârea Sinodului Bisericii Ortodoxe Române de a schimba calendarul nu este conformă cu adevărul dogmatic, conducând mai degrabă la catolicizare. Pentru ortodocşi, învăţătura lui Hristos rodeşte în fiecare om, dogmele Bisericii nefiind adevăruri individuale:

> „Viaţa lor se desfăşoară într-o comunitate – şi anume în comunitatea de iubire care este Biserica. Atâta vreme cât această comunitate de iubire funcţionează normal, este exclus ca creşterea învăţăturii să fie strâmbă"[19].

Învăţătura propovăduită de membrii Bisericii trebuie să fie în concordanţă cu Predania (Sfânta Tradiţie), de aici venind natural înnoirea în Biserică şi măsura propovăduirii învăţăturii.

În altă serie de articole, Nae Ionescu vede creştinismul ortodox făcând parte integrantă din fiinţa naţională românească. Pentru anumiţi oameni din epocă, „a fi un bun român" nu presupune apartenenţa la o anumită confesiune creştină. În contradicţie cu aceste idei, Nae Ionescu precizează că între „a fi român" şi „a fi un bun român" nu se poate pune semnul egalităţii:

> „*A voi să fii* român nu însemnează însă şi *a fi* român. A fi român însemnează o stare naturală, o formulă de echilibru a existenţei din care decurg prin însăşi desfăşurarea vieţii, anumite forme. (...) A fi român însemnează a avea o anumită plămadă, din care decurg cu necesitate absolută anumite atitudini şi gesturi. Voinţa noastră nu are nimic de zis în această împrejurare; pentru că noi *nu ne putem depăşi în chip normal pe noi înşine decât încetând a mai fi noi-înşine*"[20].

În acest sens naeionescian, catolicii pot fi „buni români", dar nu pot fi şi „români". A fi de o anumită naţie înseamnă a aparţine unei realităţi colective aşa cum este naţiunea, definită drept comunitate spirituală de iubire din care face parte atât ideea de Divinitate, cât şi felul în care oamenii trăiesc relaţia cu Aceasta:

> „Ne e suficient, pentru lămurirea problemei în dezbatere, să constatăm că există catolicism şi ortodoxie ca realităţi istorice distincte, întâi; şi al doilea, că în chip natural, istoriceşte, românii sunt, în marea lor majoritate, – deci în *normalitatea* lor – prezentă şi trecută, ortodocşi. Cu acesta însă chestiunea e strânsă pe ultima ei poziţie: De îndată ce confesiunea, realitatea *istorică*, face parte integrantă din cealaltă realitate istorică, naţiunea, urmează că în definiţia noţiunii «român» şi în constituţia realităţii «român» intră ca notă, respectiv componentă, esenţială, ortodoxia. A fi român, nu «bun român», ci român pur şi simplu, înseamnă a fi şi ortodox"[21].

Confesiunea face parte din ideea de naţiune, existând o incompatibilitate între catolicism şi românism. În cele din urmă, pentru Nae Ionescu ortodocşii sunt români şi invers:

---

[19] Idem, „Ce este Predania?", *ibidem*, p. 83. Pentru prima dată articolul a fost publicat în revista *Predania* I, 2, 1 martie 1937.

[20] Idem, „A fi «bun român»", *ibidem*, p. 90. Pentru prima dată articolul a fost publicat la 30 octombrie 1930.

[21] Idem, „Noi şi catolicismul", *ibidem*, p. 93. Pentru prima dată articolul a fost publicat la 31 octombrie 1930.

Scanned with OKEN Scanner

„A fi român e o stare de fapt. A fi catolic e o stare de fapt. Ambele reprezintă anumite structuri organice ca precipitat spiritual. Întrebarea este: sunt aceste două structuri compatibile sau nu? Cum am vrea noi să fie, ce am vrea noi să fim – asta nu are nicio însemnătate. Însemnat e: cum este și ce suntem"[22].

Fiecare om se naște într-o anumită confesiune ce reprezintă o parte din structura sufletească a națiunii respective, astfel încât formele de viață spirituală se dobândesc prin naștere.

Nae Ionescu se ocupă și de relația ce există între ortodoxie și protestantism. Pentru filosoful român, statul român a încetat să mai fie un stat creștin în urma adoptării unor structuri moderne occidentale, de nuanță protestantă, transformându-se într-un stat modern, scientist și democratic. Pericolul pentru Biserica Ortodoxă a apărut acolo unde statul a permis sectelor să pătrundă pe teritoriul țării:

„E adevărat că din toate punctele de vedere, sectele acestea, mistice sau protestante, sunt, ca spiritualitate, incompatibil inferioare ortodoxiei. Dar ele, și mai ales cele care vin din Apus, au marele avantaj politic că izvorăsc din aceeași structură spirituală care ne-a dat statul modern. Dezbrăcând marele principiu creștin al iubirii de toată semnificația lui ontologic-metafizică și transpunându-l în planul subiectiv-psihologic al realității concrete, «noul creștinism», din care se inspiră toate aceste secte, a încetat, e drept, să aibă cel mai ușor contact cu religiozitatea, – dar a izbutit să se încadreze perfect în ideologia juridică a noilor state europene. Mai mult, el face parte din această ideologie, *este* pur și simplu această ideologie"[23].

În rubrica *Duminica* din ziarul *Cuvântul*, Nae Ionescu analizează în mai multe foiletoane teme referitoare la creștinismul ortodox, formulând soluții creștine problemelor din viața obișnuită a oamenilor. Pentru filosof, iubirea creștină care ajunge până la urmă la bunăstare nu mai este adevărata iubire de Dumnezeu din care rezultă și iubirea aproapelui:

„Există în creștinism totuși și o iubire a aproapelui? Desigur, există; dar o iubire a aproapelui prin Dumnezeu, și în Dumnezeu; ca o consecință a actului nostru de iubire către Dumnezeu, a depășirii noastre *supralogice*, prin îndurarea lui Dumnezeu. Pe de-o parte. Iar pe de alta ca o condiție de constituire a comunității de iubire, fără de care adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu nu e posibilă. În ambele cazuri deci o iubire care nu-și are scopul în îndestularea aproapelui, ci, dimpotrivă, începutul și sfârșitul în comuniunea cu Dumnezeu"[24].

Nae Ionescu observă în articolele sale că Bisericii Ortodoxe îi lipsește buna pregătire a teologilor români. Trăirea religioasă fiind neglijată, majoritatea teologilor sunt influențați de protestantism:

---

[22] Idem, „Iluziile catolicizanților", *ibidem*, p. 99. Pentru prima dată articolul a fost publicat la 4 noiembrie 1930.

[23] Idem, „Sectanții", *ibidem*, pp. 107–108. Pentru prima dată articolul a fost publicat la 10 mai 1926.

[24] Nae Ionescu, „Duminica (De la un congres...)", în: Nae Ionescu, *Între ziaristică și filosofie. Texte publicate în ziarul Cuvântul (15 august 1926 – 26 martie 1938)*, Iași Editura Timpul, 1996, p. 200. Pentru prima dată articolul a apărut în ziarul *Cuvântul*, nr. 570, 27 septembrie 1926.

Scanned with OKEN Scanner

„Ei singuri și-au apropiat instrumentele moderne de cultură, pentru că ei singuri le puteau găsi gata făcute. Adevărata ortodoxie va trebui abia de aici înainte să făurească asemenea unelte. Biserica o dorește. Dar înțelegând câtă mină, câtă rugină și câtă rutină s-a îngrămădit între preoți, crede că adevărata doctrină vie și actuală va veni prin sforțarea credincioșilor laici"[25].

Pentru ortodocși, atât catolicii cât și protestanții pun accentul exclusiv pe rațiune, având o consecință imediată în necesitatea unirii bisericilor:

„Și totuși creștinismul unul singur e o imposibilitate. Unul singur e doar Hristos, aflător veșnic în mijlocul nostru în trup și sânge, Hristosul euharistic. Creștinismul, nu! Unificarea? La ce bun? Nu a fost odată, la început, un singur creștinism? Și acum iată-ne creștini ortodocși și creștini catolici; și pseudo-creștini, protestanți, care nu recunosc pe Domnul Euharistic. Să ne re-unim? Da, dar pe ce bază? Și pe urmă nu va fi iarăși zadarnic? Căci iarăși vor fi, analog și în alte forme, ortodocși și catolici; sau chiar protestanți – adică oameni refractari creștinismului"[26].

Pentru mulți scriitori și nu numai din perioada interbelică, „Biserica dominantă" este Biserica Ortodoxă. Deși acest lucru ar trebui să fie normal, deoarece majoritatea românilor erau ortodocși, realitățile stăteau altfel din cauza faptului că statul român nu era un stat confesional, Biserica Ortodoxă neavând drepturi specifice unei asemenea situații. Calitatea de „Biserică dominantă" o poate căpăta Biserica Ortodoxă doar prin viața de zi cu zi. Nae Ionescu scria în acest sens că

„«dominanții» actuali ar trebui să-și schimbe concepția și să subordoneze națiunea – credinței, după principiul întâietății spiritului! Întâi: și al doilea să se întrebe dacă evoluția noastră merge într-adevăr spre un stat confesional. Pentru că, oricât am dori-o noi, confesionalizarea statului nu poate fi *decretată*, ci numai *acceptată* ca rezultat al unui proces istoric. Dacă ni se dovedește asta, merg și eu cu confesionalizații. Dacă nu, – eu caraghios nici nu sunt, nici nu mă fac"[27].

Toate aceste idei și multe altele pe care filosoful Nae Ionescu le-a dezvoltat în paginile revistelor și ziarelor din perioada interbelică arată faptul că în acea epocă se încerca și de multe ori se putea face teologie în publicațiile la care avea acces un mare număr de persoane, dincolo de paginile cărților oficiale. De asemenea, aceste idei evidențiază faptul că teologia era trăită și discutată în cele mai diverse sfere românești, trezind de multe ori animozități sau simpatii, aprecieri și controverse.

---

[25] Idem, „Duminica (De ce e...)", *Ibidem*, p. 210. Pentru prima dată articolul a apărut în ziarul *Cuvântul*, nr. 626, 13 decembrie 1926.

[26] Idem, „Duminica (Este poate ciudat...)", *Ibidem*, pp. 213–214. Pentru prima dată articolul a apărut în ziarul *Cuvântul*, nr. 772, 30 mai 1927.

[27] Idem, „«Dominanță» și... realitate", *Ibidem*, p. 220. Pentru prima dată articolul a apărut în ziarul *Cuvântul*, nr. 1490, 16 iunie 1929.

Scanned with OKEN Scanner

LOGOS DIVIN ŞI LOGOS MATEMATIC ÎN *SCRISORI DESPRE LOGICA LUI HERMES*

TITUS LATES*

În Evul Mediu, logosul divin (legile lui Dumnezeu, bine stabilite după întreaga dezbatere patristică) a suferit o criză datorată neajunsurilor acumulate de încercările ca prin ceva perfect şi armonic (ca şi Dumnezeirea) să se explice toate imperfecţiunile lumii acesteia: Răul, Urâtul şi Minciuna.

La începutul Renaşterii însă, logosul divin şi-a găsit (poate părea paradoxal pentru unii) un aliat în matematici:

> „Ştiinţa lui Dumnezeu [observa chiar Constantin Rădulescu-Motru, în *Puterea sufletească*] nu se putea concepe decât ca asemănată matematicei: ştiinţă pur ideală şi desbrăcată de orişice însuşire obiectivă"[1].

Astfel,

> „matematica deveni ştiinţa normativă pentru toate celelalte ştiinţe, căci în conceptele matematice se răsfrâng, după credinţa creştină, razele luminei divine în chipul cel mai curat"[2].

Dar iată că Noica constată cum matematica, devenită „teologia zilelor noastre"[3], se află într-o criză asemănătoare:

> „Într-adevăr, cultura contemporană, precumpănitor ştiinţifică, pare să fi ajuns astăzi în impasul la care sfârşise cultura teologică a Evului Mediu: trebuie să explice cu mijloace perfecte o lume imperfectă. Teologia se bloca în problema «Theodiceii», anume cum poate face un Creator, desăvârşit şi bun, o lume totuşi plină de rele, iar tentativele de-a răspunde la o asemenea problemă duseseră la gnosticism şi «erezii», în antichitate, spre a zgudui apoi din temelii lumea creştină. Ceea ce s-a întâmplat cu logos-ul divin începe să se întâmple cu logos-ul matematic în lumea contemporană"[4].

Logosul divin şi logosul matematic care păreau până la un punct că merg împreună dau semne de despărţire.

---

[1] C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, ed. definitivă, Bucureşti, Editura Casei Şcoalelor, 1930, p. 88.

[2] *Ibidem.*

[3] C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Bucureşti, Cartea Românească, 1986, p. 219. „Să fie matematicienii teologii lumii noastre?" (*Ibidem*, p. 6).

[4] *Ibidem*, p. 6.

* Institutul de Filosofie şi Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române

Scanned with OKEN Scanner

În *Scrisori despre logica lui Hermes*, Noica ne informează despre un astfel de motiv:

(1) Matematicile (axate doar pe valoarea de adevăr şi pe general) au pierdut individualul. „Matematicile sunt admirabile, dar le lipseşte ceva esenţial [...]: individualul". „În schimb, în oricare alt domeniu al culturii [deci şi în religie], ai de a face cu realităţi individuale; poate că întreaga cultură nu e altceva decât o meditaţie asupra individualului" spune Noica[5].

Apoi are în vedere şi alt motiv care măreşte „distanţa" dintre logosul divin şi logosul matematic:

(2) Imposibilitatea de a veni în sprijinul formalizării, de exemplu, a imperativului augustinian „Iubeşte!" din „iubeşte şi fă ce vrei". Aceasta deşi un imperativ simplu, precum „Să fie lumină!" din Geneză, izgonit din logică de Aristotel, poate fi găsit la începutul matematicii, în geometria analitică, sub forma: „fie acest triunghi" sau „fie aceste axe de coordonate"[6]. Noica îşi aminteşte de vorbele lui Voltaire, repetate de Goethe: „j'ai toujours constaté que les géomètres laissent l'esprit là où ils l'ont trouvé"[7]. Situaţia e explicabilă deoarece „iubeşte" din „iubeşte şi fă ce vrei" a lui Augustin se referă tot la fiinţa *individuală*, ignorată de matematici[8].

Noica va constata o distanţare progresivă până la o deplasare *divergentă* a celor două logosuri, dacă ne gândim la concluzii opuse precum cele cuprinse în sintagmele *trei sunt una* [sau *Unu e în Trei*] – postulată de logosul divin – şi *tertium non datur* – impusă de logosul matematic. Iată-l comentând lucrarea lui Pavel Florensky, tradusă sub titlul *La colonne et le fondement de la vérité* (Paris, 1975)[9]:

> „logicienii teologi din sec. al IV-lea au făcut o teză care a zguduit lumea. Trei sunt *una*, au spus ei. Şi nu sunt una pentru că fiecare termen e de acelaşi gen şi seamănă cu altul, că deci ar fi *homoiousios* (cu i), ci pentru că este de aceeaşi fiinţă, *homoousios* (fără i). Lumea spiritului toată a stat într-un *i*, într-o vocală.
>
> Dacă reuşeau adepţii *i*-ului, adică partizanii lui Arie, cei ce aveau «bunul simţ» să declare că trei nu pot fi una decât prin asemănare, istoria noastră ar fi luat un alt curs. Au reuşit cei ce vorbeau de «o aceeaşi fiinţă», de identitate numerică. Totuşi astăzi încă primii umplu lumea cu mentalitatea lor, în aşa fel încât un Florensky putea spune că filosofia apuseană este în *homoiousia*, cu i, pe când cea rusă ar fi în *homoousia*, fără i; sau acum putem spune: există *tautologii homoiousice*, ca ale lui Wittgenstein ori ale logicienilor contemporani, şi *tautologii homoousice*. Iar în măsura în care cultura neopozitivistă la care duc ei sfârşeşte la scepticism şi absurd, s-ar putea ca Florensky să aibă dreptate când spune: între proclamaţia că trei sunt una şi moartea în nebunie (ca în Apus astăzi, după el) *tertium non datur*"[10].

---

[5] *Ibidem*, p. 51.
[6] *Ibidem*, p. 115.
[7] *Ibidem*, p. 77.
[8] „«Iubeşte» înseamnă: tu, fiinţă *individuală*" (*Ibidem*, p. 67).
[9] Între timp, a fost tradusă şi în limba română: Pavel Florenski, *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, în româneşte de Emil Iordache, pr. Iulian Friptu şi pr. Dimitrie Popescu, studiu introductiv diac. Ioan I. Ică jr., Iaşi, Editura Polirom, 1999.
[10] C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., pp. 112, 113.

Scanned with OKEN Scanner

Încurajat de efortul logosului matematic de a se reîntâlni cu logosul divin prin cuprinderea (disperată) a *infinitului*, Noica propune *o logică* în care eventual să armonizeze logosul matematic cu logosul divin – o logică care, chiar dacă nu are din start pretenția de întâlnire cu logosul divin, încearcă măcar să fie pe aceeași (lungime de) *undă*, cu el.

> „Când duhul coboară printre apostoli, după ce totul se sfârșise, aceștia încep dintr-o dată să vorbească în toate limbile. Cum se transcrie în formă evenimentul?",

se întreabă el. Și răspunde:

> „Prin aceea că infinitatea posibilă a limbilor, sau rostirilor în ele, și cea a cuvântărilor cu tâlc sacru ale Logos-ului, se întâlnesc și se împacă, evenimentul arătând că nu limbile diferite mai au acum însemnătate (cum nici nu au avut istoricește, toate putând deveni «sacre»), ci faptul că în fiecare din ele, cu fiecare situație individuală a câte unei formulări, logos-ul deplin, generalul, poate fi obținut.
>
> În felul acesta problema de logică formală care se pune, dincolo de banala ridicare la general a unui caz particular sau a câtorva, este felul cum o infinitate înfruntă o altă infinitate, așadar care e legea de corespondență dintre cele două mulțimi infinite"[11].

În continuare se referă la matematicile moderne care „vorbesc din plin despre asemenea legi de corespondență, despre relațiile funcționale și despre aplicația elementelor unei mulțimi asupra altei mulțimi", care i-au sugerat „alt gând despre logică":

> „Acum, sub sugestia altui gând despre logică, legea de corespondență este mai suplă: infinitatea determinațiilor individualului se convertește, sau nu, în infinitatea determinațiilor generalului, așadar «se închide» în general spre a se deschide organizat prin el"[12].

Lui Noica i se pare că o asemenea conversiune merită denumirea de „anastrofie". Iar după ce o caracterizează, remarcându-i virtuțile logice – „Prin anastrofie, abia, infinitatea posibilă devine infinitate reală, atât la individual cât și la general, determinațiile fiecăruia sporind oricât în real. Dincolo de simpla corespondență și aplicație bijectivă, se petrece o acoperire cu caracter de dinamism logic"[13] – se întoarce la exemplul biblic:

> „Fiecare apostol devine logos-ul («știe toate limbile»), așa cum soldatul care s-a oprit face să coaguleze restul oastei, devenind el principiu al întregului, sau așa cum orice parte cu adevărat logică, nu statistică, preia întregul. În loc de inducție, în loc de simplă conversiune a determinațiilor, mecanismul formal pe care-l invocăm este trecerea mediului extern, cu infinitatea lui, în mediu intern"[14].

Logosul divin și logica lui Hermes se întâlnesc prin *cuvânt*.

---

[11] *Ibidem*, pp. 101, 102.
[12] *Ibidem*, p. 102.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*, p. 103.

Scanned with OKEN Scanner

E ades invocată apropierea dintre începutul Evangheliei după Ioan şi discursul despre „rostirea filosofică românească" al lui Constantin Noica[15].

Dar dacă citim mai departe din Evanghelie vom putea găsi şi alte echivalenţe, întâlnite de această dată în *Scrisori despre logica lui Hermes*.

„Ceea ce va fi după mine a fost şi înaintea mea" îl găsim exprimat în logica lui Hermes prin acel „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit".

Iar răspunsul christic „Cine mă vede pe mine îl vede pe Dumnezeu" [Tatăl este în Mine şi Eu în Tatăl] putem spune că e prezent în logica lui Hermes chiar prin referirea la *întregul* care *este în parte* sau la partea care are „toată încărcătura întregului"[16].

Până la urmă, demersul logic de aici nu e altceva decât încă o demonstraţie, dinspre Raţiune, că Raţiunea şi Credinţa nu se află în opoziţie.

Fapt uşor de acceptat şi dinspre Credinţă, mai ales dacă ne gândim că aceasta nu poate fi decât *raţională*. *Logos* înseamnă deopotrivă, după cum bine ştim, Iisus, *cuvânt* şi *raţiune*.

[15] Vezi: Al. Surdu, *Comentarii la rostirea filosofică, însoţite de câteva gânduri despre Constantin Noica*, Braşov, Editura Kron-Art, 2009, pp. 97–108 („Întru obârşie era rostirea").

[16] C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

CUVÂNT ŞI IMAGINE ÎN OPERA LUI CONSTANTIN NOICA

MARIAN NENCESCU*

În 1970, când apărea *Rostirea filosofică românească*[1] Constantin Noica surprindea chiar şi prin faptul că, anterior, nu manifestase niciun interes anume pentru a studia „rostirea" sub aspect filosofic ori ontologic. Cert este că noua sa carte, publicată după experienţa amară a puşcăriei şi după revenirea în viaţa publică ca logician, se situa, deliberat, într-o zonă culturală *multidisciplinară*, la confluenţa filosofiei cu lingvistica şi cu istoria culturii, făcând apel la un limbaj „metaforic", aproape imposibil de încadrat în categoriile tradiţionale ale filosofiei. Privită astfel, *Rostirea filosofică...* este, deopotrivă, o carte despre filosofia limbajului şi despre limbajul filosofic.

Problema atinsă de C. Noica este importantă în măsura în care *filosofarea* (văzută ca o *Weltanschauung*, un corpus de idei, concepte şi viziuni) a fost multă vreme „organul"[2] prin care mulţi dintre filosofii noştri, de la L. Blaga, la Nae Ionescu şi „elevii" săi: C. Noica, Emil Cioran şi Mircea Vulcănescu, s-au apropiat de metafizică. Deschiderea spre spiritualitate, spre *artă*, în sensul larg al termenului, a mutat, treptat, accentul dinspre metafizică spre „filosofare", fapt ce a permis limbajului filosofic să se adapteze, să se „muleze" pe problematica *sentenţialităţii*. „Izvorul" nu era, totuşi, atât de nou, cum se părea. M. Diaconu îl identifică într-unul din cursurile lui Nae Ionescu (nestenografiat, deci rămas cvasi-necunoscut publicistic), intitulat *Filosofia gramaticii*, în care marele logician pleda pentru predarea, la liceu, a gramaticii şi, prin extensie, a culturii, privită prin latura ei filosofico-spirituală. O astfel de abordare, mai potrivită, în opinia lui N. Ionescu, de nivelul comprehensiv al elevilor, ar fi deschis calea spre un studiu aprofundat al domeniului, prin abordarea unor noţiuni de semantică:

> „Asemenea mărturii valorizatoare ... pun în lumină gândul semănat de Nae Ionescu, ce a rodit şi s-a îmbogăţit prin contribuţia elevilor săi",

conchide M. Diaconu[3].

Astfel, au luat fiinţă, în epocă, rubricile *O idee*, din revista *Criterion*, şi *Dicţionar metafizic*, din *Izvoare de filosofie*, ce au pus bazele „problematizării gândirii noastre speculative, întru fiinţa limbajului românesc"[4]. De aici şi până la „dimensiunea românească a existenţei", aşa cum a prefigurat-o Mircea Vulcănescu, a fost doar un

---

[1] C. Noica, *Rostirea filosofică românească*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 278 p.
[2] Marin Diaconu, *Istoria limbajului filosofic românesc*, Bucureşti, Univers Enciclopedic, 2002, p. 27.
[3] *Ibidem*, p. 139.
[4] *Ibidem*, p. 139.

* Institutul de Filosofie şi Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române

Scanned with OKEN Scanner

pas. El s-a bazat pe scoaterea dintr-un anume strat al limbajului popular românesc a unor termeni cu valenţe „metafizice", revalorificarea lor spirituală şi învestirea cu semnificaţii filosofico-speculative. Într-o ordine aleatorie, iată câţiva dintre termenii revelaţi de Mircea Vulcănescu: *ispită*, *ins*, *fire*, *chip*. „Ce sens are o caracterizare românească a existenţei?", se întreba Mircea Vulcănescu:

> „Caracterizarea *românească* este o caracterizare naţională. Existenţa este o însuşire generală a lucrurilor, independentă de orice aspect, de orice determinare naţională... "[5].

Din păcate, şi cartea lui M. Vulcănescu, prima menită să dea contur „existenţei concrete în metafizica românească", a stat sub semnul noicianului „n-a fost să fie". În aceste condiţii, bogata terminologie conceptuală, intuită de M. Vulcănescu, a trecut în alte circumstanţe culturale, în ciclul „românesc" al lui C. Noica, oferind un destin postum neaşteptat unei idei „risipite" cândva de Nae Ionescu în cursurile sale de logică. În acest sens, *Rostirea filosofică...* şi *Sentimentul românesc al fiinţei* (1987), ambele reunite sub titlul *Cuvânt împreună despre rostirea românească* (1987)[6], la care se poate adăuga *Creaţie şi frumos în rostirea românească* (1973), reprezintă dovada că rezultatele fireşti, „de bun-simţ", ale cugetării sau *filosofării* pot deveni, la rândul lor, probleme ale filosofiei.

Analizând sintagma „rostire filosofică românească", devenită treptat „rostire românească", având în centru „fiinţa", profesorul Al. Surdu ajunge la concluzia că ea face parte dintr-o „hermeneutică" ce urmărea selectarea din vastul tezaur popular a unor termeni cu semnificaţie speculativă[7]. „Am voit să pătrundem în uitarea românească", ne avertizează de la început Constantin Noica. Ce stă în ea poate fi bun, dar trebuie făcut cu adevărat bun, trebuie „răs-bunat"[8]. În acest sens, Constantin Noica procedează ca un veritabil „arheolog al limbii", cum îl numeşte Al. Surdu, descoperind nu anume ceva *nou*, cât ceea ce *ştiau toţi*, ceva ce exista, dar căruia *nu-i fusese încă dat să fie*:

„Cu limba noastră, noi dăm acea „iscusită oglindă a minţii omeneşti", cum spunea despre scris Miron Costin, „în care gândul din totdeauna şi omul de pretutindeni să-şi vadă chipul"[9]. Tot profesorul Al. Surdu ne atrage atenţia că *Sistemul filosofic al rostirii româneşti*, conceput de C. Noica în „ciclul românesc", este *pentadic*, totul plecând de la *clasicele* „sinele" şi „sinea" ce nuanţează „aspecte obiective şi subiective ale necondiţionatului", continuând cu *Ciclul Fiinţei* („rostirea", „întru", „firea" şi „fiinţa"), apoi cu cel al *Devenirii* (cu „trecerea" şi „petrecerea", zăbovind prin „infinirea", la Eminescu şi Brâncuşi, şi sfârşind cu „troienirea"), ciclul *Rânduielii* (bazat pe *temeiu-*

---

[5] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenţei*, vol.3, Bucureşti, Editura Eminescu, 1996, p. 163.

[6] Republicată, în 1996, la Humanitas, cu textele „cenzurate" din ediţia originală.

[7] Al. Surdu (coord.), *Istoria filosofiei româneşti*, cap. „Sisteme filosofice", Editura Academiei Române, 2018, p. 247.

[8] C. Noica, *Rostirea filosofică românească*, „Cuvânt înainte", ed. cit., p. 5.

[9] *Ibidem*, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

rile, „ctitoriile" lui *în*) și, în fine, *Viața și societatea* (cu trimitere la viața spirituală, de la „*nomos*" la *minte* și de la „dracul gol" la „comunicare și cuminecare").

Conceput strict în aria culturală românească, sistemul noician este o încercare de a atinge pragul universului cu argumente izvorâte din tezaurul limbii. În acest sens, C. Noica dovedește că *poate găsi*, dacă știe *ce* și *unde* să caute, asta pentru că „va veni ceasul de judecată al limbilor" la care deopotrivă „purtători și lucrători în această limbă" vor „da samă":

> „Din această uitare, care este adesea și o uitare de sine, noi le putem scoate pe toate [cuvintele] care ne par grăitoare; pe unele spre a ne reîmprospăta gândul..."[10].

Procedând asemenea unui nou Ion Neculce, C. Noica a cercetat „o samă de cuvinte", dându-le sensuri și adâncimi noi. Împrumutând cuvinte de la cronicari, înțelepți din toate vremurile, cunoscuți și necunoscuți, dar cel mai adesea din folclor, C. Noica a trecut, cu iscusință, de la „ispitire" la „iscodire", găsind ceea ce mulți știau deja, dar nu-i dădeau însemnătate, respectiv izvoarele filosofării:

> „Într-un sens, *sinele* înseamnă tocmai că «eu nu sunt eu», că sunt altceva, iar de aici începe filosofarea..."[11].

Rostirea începe, așadar, cu „sinele" și „sinea", mergând până la toate lucrurile făcute de om, în fapt „sinele lărgit al omului". Trecând de *rost* (cu sensul de „gură", „deschizătură"), ne cufundăm în „întru", cu dualitățile sale – „în" și „spre"–, care se transformă în „devenirea întru ființă", o stare de înaintare, situată între „mișcare" și „statornicie". Apoi, „firea" devine „universalitate concretă", ce leagă pe „a fi", cu „ființa" și „neființa", „neputința" cu „manifestarea", totul prelungindu-se în *Ciclul Devenirii* (III), unde dăm de „trecere" și „petrecere", aflăm că „vremea vremuiește", îl întâlnim pe Eminescu cu „infinirea" sa, dar și pe Brâncuși, cel care, la Tg. Jiu, a produs „îndoita infinire", și ea disecată în cinci momente (din nou, pentada!).

În această armonie a facerii și desfacerii cuvintelor se ascunde, ne spune și Ion Ianoși[12], „frumosul", „estetica" explicită de la sfârșitul cărții (capitolul „Cuvânt următor", gândit ca o prefață la viitoarea carte, *Creație și frumos în rostirea românească*)[13]. Rezultatul cercetărilor sale, rodul *adulmecărilor*, este o *osmoză* (de la grecescul *osmé*, miros, dar și de la *osmaomai*, a adulmeca):

> „Dacă din două sau trei motive ai putea fi ispitit să închipui un sens spiritual românesc, după câteva zeci de cuvinte, și adulmecarea altora, fără de capăt poate, nu mai poți cuteza să întreprinzi așa ceva"[14].

Punctul nodal al cărții lui C. Noica despre rostire este „întru", „un termen care i-a lipsit lui Hegel" și pe care filosoful român îl interpretează ca pe o îngemănare dintre *în*

---

[10] C. Noica, *Rostirea...*, ed. cit., p. 6.
[11] *Ibidem*, p. 13.
[12] Ion Ianoși, *Constantin Noica, între construcție și expresie*, București, Editura Științifică, 1998, p. 151.
[13] C. Noica, *Rostirea...*, p. 271.
[14] *Ibidem*, p. 272.

Scanned with OKEN Scanner

spre şi *în*, cu alte cuvinte o situare nici *înăuntru*, nici *în afară*, ci mai degrabă *a fi în* (sau *a deveni în*). Acest *mod de rostire* presupune, după C. Noica, cercetare, cunoaştere, prevedere, asta pentru că toate se petrec *întru*, câtă vreme cunoaşterea şi existenţa „se petrece *în cerc*":

> „Iar gândul este mişcarea închisă cea mai vastă, cuprinzătoare de oricâte lumi şi timpuri, o mişcare *întru* sine[15].

Pentru a înţelege mai bine sensul acestei sintagme, facem apel la cel de-al doilea sistem filosofic noician, *Tratatul de ontologie. Devenirea întru fiinţă*[16]. În prima parte, *Încercare asupra filosofiei tradiţionale*, C. Noica analizează eterna problemă a fiinţei, „dacă e posibilă devenirea întru fiinţă" şi care este structura ideală „mai convenabilă decât cercul". Ca o primă premisă, Noica stabileşte că tema „devenirii întru fiinţă ne conduce la necesitatea de a găsi cercul ei peste tot"[17]. În consecinţă, după modelul facultăţilor spiritului (Intelect→Judecată→Raţiune), el imaginează o structură dialectică, pe model *simetric*: Devenire→Devenire întru fiinţă→Fiinţă, unde mişcarea este modelul/„prototipul" după care se desfăşoară categoriile[18]. Concluzia lui Noica:

> „Devenirea întru fiinţă e teza, e ceea ce pune raţiunea, «poziţia» ei permanentă"[19].

Modelul „ontologic" propus de C. Noica, ce porneşte de la individual, trece prin determinaţii şi ajunge la general, este, ne atrage atenţia Sorin Lavric, îngrijitorul ediţiei, mai degrabă „un vicleşug"[20], autorul dând impresia că a extras modulaţiile ideatice din rădăcina verbului „a fi", „în realitate filosoful având de la început modelul gata făcut, în funcţie de care îşi va cumpăni paşii discursivi"[21]. Or, în cazul lui Noica, *întru* nu e construit *abstract*, ci este extras, „din mijlocul mulţimii", din texte vechi, fiind, în opinia sa, etimonul original pentru „în". Faptul că „întru" se pretează unui întreg câmp semantic reprezintă „o transfigurare", o trecere în altă „specialitate", „o deschidere de orizont, o trecere de la locativ la durativ" sau, conchide Noica:

> „E de ajuns să spui «întru» ceva, spre a vedea că nu este un simplu termen al devenirii: este unul al *devenirii întru fiinţă*"[22].

Dacă „întru" poartă cu sine, după expresia lui Noica „contradicţiile fundamentale ce se ivesc în sânul fiinţei", cu atât mai mult termenul infinit/infinire/nefinire, găsit de C. Noica într-un text al lui Eminescu (*Sărmanul Dionis*), „poartă în el reflectarea cerului înstelat într-un strop de rouă"[23]. A gândi creaţia eminesciană în aceşti termeni înseamnă a-l plasa pe poet în „împărăţia infinitului", ceea ce Noica va exemplifica pe

---

[15] *Ibidem*, p. 33.
[16] C. Noica, *Devenirea întru fiinţă* şi *Scrisori despre logica lui Hermes*, Bucureşti, Humanitas, 1998.
[17] *Ibidem*, p. 59.
[18] *Ibidem*, p. 110.
[19] *Ibidem*, p. 111.
[20] *Ibidem*, p. 35.
[21] *Ibidem*, p. 35.
[22] *Ibidem*, p. 40.
[23] C. Noica, „Infinit şi infinire la Eminescu", *Ibidem*, p. 81.

Scanned with OKEN Scanner

deplin în *Introducere la miracolul eminescian*[24]. Construit pe modelul mărginit/mărginire, termenul eminescian infinit/infinire reprezintă „Infinirea timpului, alt nimic". În accepțiunea noiciană, „a gândi infinirea" („infinirea s-a ivit în legătură cu timpul și n-am întâlnit-o la Eminescu, decât pentru timp")[25] reprezintă *o realitate obiectivă* „sau o subiectivă neputință de cuprindere a lucrurilor". Pentru Noica, infinirea eminesciană e „blândă" căci e „lăuntrică":

> „În versiunea infinirii, infinitul e printre noi"[26].

Trecând la Brâncuși, Noica vorbește despre o „îndoită infinire". Vizitând ansamblul de la Tg. Jiu, el identifică, de la început, *pentada* („Întregul ansamblu este alcătuit din cinci monumente, care reprezintă tot atâtea trepte într-o desăvârșire de gând")[27]. În ordine, Masa (Tăcerii), Poarta (Orașul), Biserica, Coloana și Masa Ultimă reprezintă, ca într-un nou „pateric", Geneza, Exodul, Ritualul, Leviticul și Numeri, cu „a doua lege", Deuteronomul, ce se termină cu „mormântul lui Moise", pe care „nimeni nu l-a cunoscut până în ziua de azi"[28]. De la *geneză* la *exod*, *ctitorie* și *evocare*, totul culminează cu „regândirea gândului", *a doua lege*, adică *încheierea*.

Modelul *pentadic* noician a fost o sursă de inspirație și pentru profesorul Al. Surdu, care a analizat monumentele de la Tg. Jiu exclusiv în această grilă, ajungând la concluzia că Memorialul de la Tg. Jiu, precum „majoritatea sculpturilor [lui Brâncuși], are ceva straniu"[29]. Astfel, independent de motivele artistice folosite, Brâncuși a acordat fiecărui element/suport ornamental, câte o semnificație aparte. Indiferent însă de forma complexului, fundamentală rămâne semnificația sau, cum ar spune Noica:

> „Omul e o ființă secundară. La el evocarea e mai bogată decât creația; ea poate fi a doua creație: Deuteronomul. Nimic nu-i reușește omului din prima, pe măsura gândului său mai adânc"[30].

O întrebare persistă, dincolo de aceste considerații: a gândit Brâncuși toate astea? Răspunsul lui Noica este că, asemeni oricărui artist, Brâncuși „a mers la nuanțe", deci a decis deliberat unde să așeze Coloana, unde Masa etc.:

> „Ansamblul său e gândit ca o desfășurare, ca o structură, iar între cele cinci elemente sunt raporturi perfecte"[31].

Citind în aceste pagini dedicate „rostirii" considerațiile despre Brâncuși, ne punem întrebarea, pe urmele lui Ion Pogorilovschi: „De ce s-a preocupat Noica de Brâncuși?" Răspunsul îl aflăm dintr-un capitol al cărții lui Ionel Jianu despre Brân-

---

[24] C. Noica, *Introducere la miracolul eminescian*, Iași, Editura Junimea, ed. a II-a, revăzută și completată: București, Humanitas, 1992.

[25] *Rostirea...*, ed. cit., p. 86.

[26] *Ibidem*, p. 87.

[27] *Ibidem*, p. 91.

[28] *Ibidem*, p. 93.

[29] Alexandru Surdu, *Pentamorfoza artei*, ed. a II-a, București, Editura Academiei Române, 2018, p. 108.

[30] C. Noica, *Rostirea...*, ed. cit., p. 94.

[31] *Ibidem*, p. 95.

Scanned with OKEN Scanner

cuşi[32], intitulat chiar „Rostirea românească a artei lui Brâncuşi", unde Noica notează una din frazele sale memorabile:

> „Cine ar putea crede că toate acestea (operele, desigur) sunt *solidare*, la Brâncuşi, cu simple cuvinte româneşti constată că, în realitate, ele aparţin a tot ce e mai intim unui suflet naţional"[33].

Ca o concluzie, în vremuri ingrate şi prea puţin propice extensiei gândului, Constantin Noica şi-a vădit vocaţia spre *filosofare*, oprindu-se asupra unor „fixaţii" româneşti, locul de întâlnire al fiinţei cu orizontul de aşteptare al limbii naţionale. A despărţi, deci, *Devenirea întru fiinţă* (prima parte a *Tratatului de ontologie*) de triada „românească" (*Rostirea...*, *Creaţie şi frumos...* şi *Sentimentul românesc al fiinţei*), pe motivul căderii în filosofare, în „băsnuire" chiar, este o eroare câtă vreme originalitatea viziunii sale stă chiar în *evaziunea exegetică*. Rostind celebra frază: „Cultura noastră a avut în trecut trei mari gânditori care şi-au pus problema fiinţei: limba, un poet şi un sculptor"[34], C. Noica se identifică de fapt cu aceşti *iconici* creatori universali. Pentru el, sculptorul era chiar deasupra tuturor, deoarece putea să-şi concretizeze viziunea într-un limbaj „universal". Secretul „rostirii româneşti a artei" lui Brâncuşi rămâne calitatea sa de *rătăcitor printre cuvinte*; prin arta sa, sculptorul român a dat sens unor cuvinte intraductibile precum „dor", „omenie", „văzduh".

Fixat definitiv în „mirarea anilor târzii ce au în ei problema anilor timpurii" (*Jurnal de idei*), Constantin Noica a rezolvat, în „ciclul românesc", problema *afinităţilor elective* dintre filosofie, artă şi limbă, unindu-le într-un raport filosofic global, concentrat pe „iscusirile verbului românesc".

---

[32] Ionel Jianu, *Constantin Brâncuşi. Viaţa şi opera*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1983.
[33] *Ibidem*, p. 9.
[34] *Trei mari gânditori*, În: *Introducere la miracolul eminescian*, Bucureşti, Humanitas, 1992, p. 342.

Scanned with OKEN Scanner

RAȚIUNE PRIN CREDINȚĂ LA CONSTANTIN NOICA

ȘERBAN N. NICOLAU*

„Căci într-adevăr, ce este conștiința devenirii întru ființă, prin care se întemeiază filosofia? De câteva ori mai sus i-am și dat numele adevărat: rațiune." (C. Noica)

Simțul comun ne-a obișnuit să punem în opoziție ceea ce înțelege sau crede că înțelege prin rațiune și prin credință în sensul lor cel mai general. Simplificând până la vulgarizare, opoziția e de tipul sau una, sau alta. Cine are rațiune nu poate avea credință și invers, se crede în genere, și fără a reflecta prea mult asupra lor. Despre faptul că lucrurile nu stau așa va fi vorba în cele ce urmează, privindu-le prin ochiul filosofic al lui Constantin Noica. Ochiul filosofic în genere este cel prin care privește filosofia lucrurile, iar în cazul lui Noica el are anumite particularități.

Într-o lucrare în care este vorba despre gândirea lui Goethe[1], care a stârnit multe controverse în epocă, încât un ilustru și rafinat critic literar ca Alexandru Paleologu s-a simțit dator să-i dea o replică într-un eseu care parafrazează chiar titlul lui Noica[2], acesta arată de ce gândirea goetheană *nu este filosofie*. Pentru formarea intelectuală generală și chiar filosofică a lui Constantin Noica contactul cu opera lui Goethe, pe care l-a prețuit în cel mai înalt grad și, mai ales, l-a citit integral, a fost la fel de important precum studiul marilor filosofi greci sau idealiști germani.

Dar nu despre Goethe, pe care-l numea „un maximum uman fără filosofie", de care totuși nu s-a despărțit cu adevărat niciodată decât filosofic, este vorba aici, ci despre faptul că în examenul critic al gândirii scriitorului german, pusă în paralel cu exigențele gândirii filosofice, așa cum o concepe Noica, putem întrezări un fel de definiție neconvențională a filosofiei, în ciuda a ceea ce spune în finalul acestui examen autorul. Abrupt și categoric, arătând motivele pentru care gândirea lui Goethe nu este filosofie, Noica ne spune implicit cele *douăsprezece* motive pentru care o gândire *este* filosofie[3]. În *primul* rând, spune el, filosofia angajează *conștiința de sine*, adică omul și subiectivitatea în înțelesul larg al sinelui. Cu alte cuvinte, primul act al filosofării este reflexiunea spiritului asupră-și[4]. În *al doilea* rând, prin angajarea conștiinței de sine filosofia nu rămâne la

[1] C. Noica, *Despărțirea de Goethe*, București, Editura Univers, 1976.

[2] Al. Paleologu, *Despărțirea de Noica*, în Al. Paleologu, *Ipoteze de lucru. Studii și eseuri literare*, București, Cartea Românească, 1980.

[3] Vezi *ibidem*, pp. 128–138.

[4] Vezi *ibidem*, pp. 128–129.

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române

Scanned with OKEN Scanner

sinele individual, ci se deschide către *un sine lărgit*. Altfel spus, filosofia nu rămâne la opoziţia elementară subiect–obiect, ci înseamnă înglobarea subiectivităţii restrânse într-o subiectivitate cu caracter absolut[5]. În *al treilea* rând, ajungând la conştiinţa unui sine lărgit, filosofia *răstoarnă* lucrurile, căci înţelege sinele individual plecând de la sinele lărgit, luând, altfel spus, lucrurile de la urmă şi nu în ordinea care ar părea firească, de la sinele individual către sinele lărgit[6]. În *al patrulea* rând şi în directă legătură cu răsturnarea pe care o aduce filosofia, acum sinele individual apare răsturnat din perspectiva sinelui lărgit, aşa încât e nevoie de *o răsturnare a răsturnatului* pentru a pune lucrurile în ordine. Cu alte cuvinte, spune Noica, orice filosofie presupune o periagogé, adică o întoarcere de la ceea ce este la ceea ce trebuie să fie[7]. În *al cincilea* rând, din perspectiva filosofiei întoarcerea către ceea ce trebuie să fie duce la percepţia potrivit căreia rânduielile lumii de aici sunt „căzute" din ordinea mai adâncă a lucrurilor. De aici sentimentul alienării sau cel puţin al exilului pentru *sinele individual căzut* care însoţeşte orice demers filosofic autentic[8]. În *al şaselea* rând, căderea sinelui individual dintr-un sine lărgit face ca acesta *să nu apară drept bun* sau măcar nevinovat conştiinţei. Altfel spus, în măsura în care rămâne la sine fără a se deschide către altceva mai cuprinzător care-l poate justifica şi întemeia, de la deschiderea către eros-ul simplu, de pildă, până la deschiderea către sinele absolut al filosoficului, el rămâne condamnat la aceasta perspectivă[9]. În *al şaptelea* rând, filosofia este sortită *să nu lase lumea cum este*, spune Noica, să stea în marginea ei şi s-o oprească din când în când din firescul ei cu întrebări socratice incomode din care se vede că omul ştie totdeauna câte oi are, dar niciodată câţi prieteni. Este rostul filosofului de-a fi un picador, eventual unul cu ghetre, cum spune Alexandru Surdu despre Noica, care să stea în marginea lucrurilor şi să le împungă când socoteşte c-a venit vremea[10]. În *al optulea* rând, nelăsând lumea aşa cum este şi dorind să o întemeieze pe raţiune, ceea ce constituie specificul demersului său, filosofia interzice sensurile sinelui imediat pentru a favoriza *o altă angajare*, de tipul conştiinţei depline a sinelui lărgit către altceva. Cu alte cuvinte, rămânând la sensurile imediate, sinelui individual îi este interzisă deschiderea filosofică, care înseamnă în primul rând deschiderea către un sine lărgit[11]. În *al nouălea* rând, punând în joc raţiunea, spune Constantin Noica, filosofia cere angajarea în demersul ei numai în măsura în care se posedă *sensul ei speculativ*. Demersul nu trebuie să rămână la nivelul intelectului sau chiar al raţiunii simple, ci să se ridice la nivelul ultim al speculaţiunii, ar comenta Alexandru Surdu. Nu există, altfel spus, demers filosofic fără sens speculativ, adică fără adâncirea conştiinţei de sine[12]. În *al zecelea* rând, raţiunea este în chip esenţial *mişcare de la sine la sinele mai adânc* şi invers, ceea ce este descris uneori ca mişcare între subiectiv şi obiectiv sau drept conştiinţa că particularul este universal, de pildă. Ceea ce este sigur, adaugă Noica, este că mişcarea raţiunii de la unire la

[5] Vezi *ibidem*, p. 129.
[6] Vezi *ibidem*, p. 130.
[7] Vezi *ibidem*, pp. 130–131.
[8] Vezi *ibidem*, p. 131.
[9] Vezi *ibidem*, p. 132.
[10] Vezi *ibidem*, pp. 132–133.
[11] Vezi *ibidem*, p. 133.
[12] Vezi *ibidem*, p. 134.

Scanned with OKEN Scanner

dezbinare și din nou la unire scapă oricărei mijlociri, fie ea și a „intuiției intelectuale"[13]. În *al unsprezecelea* rând, fiind mișcare, rațiunea e posibilă doar ca *mișcare organizată*, adică *dialectică*, care mijlocește în planul facultăților între intuiție și intelect, de exemplu, și, mai ales, între sinele individual și sinele mai vast către care trebuie să se deschidă sinele imediat. Filosofică nu este regăsirea dialectică a mișcării realului de sub idee, ci a mișcării ideilor în care se rezolvă realul, căci filosofia înseamnă mișcare a ideilor[14]. În *al doisprezecelea* rând, filosofia nu pornește de la devenirea însăși, nici de la ceea ce se admite de obicei că este, adică de la găsirea permanenței în devenire, ci începe abia de la devenirea permanenței sau *de la punerea în mișcare a Ideii*, se spune în final. Dacă primele unsprezece puncte sunt de regăsit în toată istoria filosofiei, al doisprezecelea este specific sistemului filosofic propriu, căci filosofia nu este nici doar devenire, nici doar ființă, ci devenire întru ființă pentru Constantin Noica. Conștiința angajării sinelui individual într-un sine absolut, adică conștiința devenirii întru ființă, este acum definiția potrivită a rațiunii, definiție care o cuprinde pe cea formală hegeliană, drept unitate supremă între conștiința de sine și cea de altceva[15].

Rezumând, spune Noica:

> „Filosofia ne-a apărut ca exercițiu al sinelui, care-și caută sinele mai adânc, se privește astfel răsturnat din perspectiva acestuia și se înțelege pe sine drept căzut din el, ca atare rău așezat, ceea ce îl face să consimtă practic negativității («omul este cel dintâi *Nein-Sager* al lumii»), s-o susțină printr-un «da» mai puternic, deci să obțină speculativ, prin contradicție și înfrângerea contradicției, rațiunea, ca mișcare organizată, ca dialectică și conștiință a devenirii întru ființă"[16].

Dar ce înseamnă de fapt „devenirea întru ființă" pentru Constantin Noica? Spui devenire sau ființă și gândul îți fuge la Heraclit și Parmenide, la curgerea permanentă a unuia sau la ființa absolută a celuilalt, la negarea devenirii din perspectiva ființei și invers. Lucrurile așa stăteau atunci când în zorii gândirii grecești spiritul s-a trezit la filosofie, dar în mod firesc n-au rămas acolo. Întrebarea cum pot fi cuprinse cele două concepte, ireconciliabile la prima vedere, într-un al treilea a căpătat de-a lungul istoriei filosofiei o mulțime de răspunsuri.

Aici ne interesează soluția lui Constantin Noica, care construiește un concept nou prin „devenirea întru ființă". Sunt importante în construcția aceasta, fără îndoială, și conceptul de devenire, și cel de ființă, în ciuda faptului că filosofia vorbește despre ele de două milenii și jumătate. Dar cel puțin la fel de importantă este particula care le leagă sau ceea ce numește Noica operatorul ontologic „întru". Prepoziția aceasta arhaizantă, cum o numește Noica, despre care dicționarele moderne[17] spun că sensul principal din care derivă celelalte este cel local, spațial, pe care tinde să-l piardă în

---

[13] Vezi *ibidem*, pp. 134–135.
[14] Vezi *ibidem*, pp. 135–137.
[15] Vezi *ibidem*, p. 137.
[16] *Ibidem*.
[17] Vezi *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (DEX), București, Editura Academiei Române, 1975, p. 473; Al. Ciorănescu, *Dicționarul Etimologic al Limbii Române*, București, Editura Saeculum, 2002, p. 431.

Scanned with OKEN Scanner

favoarea lui „în", menţinându-se doar în construcţii, spune totuşi mai mult decât vor dicţionarele. Analiza[18] porneşte de la articolul dedicat lui *întru* în dicţionarul limbii române publicat de Academia Română în 1934[19], caracterizat de Noica ca fiind „bogat în sugestii filosofice". *Întru* înseamnă în acelaşi timp şi *în spre* şi *în*, nici *înăuntru*, nici *în afară* pe deplin, nici *una*, nici *alta*, dar *şi una* şi, deopotrivă, *şi alta*. Cu alte cuvinte, *întru* sugerează un alt concept specific noician, anume *închiderea care se deschide*. De aceea sub aspect formal, spune Noica, el reprezintă *cercul* şi *limitaţia care nu limitează*, iar sub aspectul conţinutului, el cuprinde în sine *contradicţiile fundamentale* ale fiinţei. Această prepoziţie specific românească, pe care Noica o caracterizează ca o „vocabulă dialectică de prim ordin" care presupune un „nod de contradicţii", trimite la conceptul foarte modern de *câmp*[20]. Dacă sensurile lui „întru", derivate preponderent din cel spaţial, cum s-a spus, pe care dicţionarele doar le inventariază nesistematic, pot fi unificate, acest lucru este posibil prin ideea de *câmp spaţial*. Aşa cum există o mulţime de câmpuri, precum cel temporal, cel cauzal, cel al finalităţii, al relaţiei, al modalităţii, aşa există un câmp ontologic şi unul logic[21].

Devenirea lui Noica este *întru* fiinţă, adică *întru câmpul* fiinţei, *în orizontul* ei totdeauna, fiinţa dă măsura devenirii în acest concept nou, căci, spune el,

> „fiinţa este cea care face ca devenirea să fie cu adevărat devenire, în fiecare moment al ei"[22].

Devenirea nu ajunge niciodată la devenit, nu se încheie niciodată, ci merge la infinit sub semnul fiinţei. Prin urmare, devenirea permanentă nu este în niciun moment al ei haotică şi necontrolată, ci este în câmpul fiinţei, adică întru fiinţă şi după liniile de forţă ale acestui câmp, şi în acest sens doar fiinţa dă sens deplin devenirii, cum spune Noica[23]. De aici faptul că doar conştiinţa fiinţei poate duce la conştiinţa adevărată a devenirii, iar omul cu situaţia lui privilegiată, având conştiinţa fiinţei, poate avea şi

---

[18] Vezi C. Noica, *Rostirea filosofică românească*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970, pp. 32–41.

[19] Academia Română, *Dicţionarul Limbii Române*, tomul II, partea I (F-I), Bucureşti, Imprimeria Naţională, 1934; republicat anastatic în vol. Academia Română, *Dicţionarul Limbii Române*, tomul VI (F-I/Î), Bucureşti, Editura Academiei Române, 2010, pp. 835–840.

[20] Conceptul de *câmp*, împrumutat din fizica modernă pentru a exprima mai adecvat un fel de *spaţialitate dinamică deschisă*, este unul dintre conceptele centrale ale ontologiei şi logicii lui Constantin Noica. În genere, în fizica modernă, câmpul este generat de un „punct cu o atmosferă de forţă grupată în jurul său" (C. Noica, *Introducere la miracolul eminescian*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 323). În ontologie, câmpurile de fiinţă sunt generate de precarităţile fiinţei, iar câmpurile logice din logică sunt definite de situaţiile în care partea cuprinde întregul şi nu invers (vezi şi Florica Diaconu, Marin Diaconu, *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 2004, pp. 110–113).

[21] Când publica aceste rânduri în *Rostirea filosofică românească* (1970), p. 33, Constantin Noica elaborase deja o lucrare departamentală (1969) la Centrul de Logică al Academiei Române, unde era cercetător, cu titlul „Pentru o teorie a câmpurilor logice". Lucrarea, descoperită în biblioteca Institutului de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru", a rămas inedită până la publicarea ei în 2015 de către Dragoş Popescu: Constantin Noica, *Pentru o teorie a câmpurilor logice*, studiu introductiv, note şi index Dragoş Popescu, în. *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. XI, Bucureşti, Editura Academiei, 2015, pp. 213–268.

[22] C. Noica, *Devenirea întru fiinţă*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, pp. 140–141.

[23] Vezi *ibidem*, p. 141.

Scanned with OKEN Scanner

conștiința devenirii, care poate duce la devenire conștientă. Acest lucru se întâmplă pe a treia treaptă a conștiinței, anume pe treapta conștiinței absolute, aceea care reunește planul subiectivității cu cel al obiectivității, după ce conștiința obiectivă deosebise subiectivitatea de obiectivitate pe a doua treaptă și după ce conștiința subiectivă a primei trepte reducea totul la sinele imediat. Prin devenirea întru ființă pe treapta conștiinței absolute binomul subiect/obiect devine un singur termen subiect-obiect[24].

Există, prin urmare, spune Noica, mai multe trepte ale devenirii întru ființă. *Prima* dintre ele este *treapta subiectivă a devenirii întru ființă*, care dovedește faptul că există o formă subiectivă care duce prin rațiune la ființă. Altfel spus, sinele imediat, nevăzându-se pe sine drept căzut dintr-un sine mai adânc, deci nerealizând condiția căderii, căci nu se ridică la un sine lărgit, tinde să se desfășoară totuși pe sine într-o organizare proprie astfel încât *să fie*, nu doar *să devină*. Din aceasta perspectivă, individualul uman sau persoana devine cel mult o personalitate[25].

A doua dintre ele este *treapta obiectivă a devenirii întru ființă*. Pe această treaptă nu mai este vorba despre planul subiectiv al sinelui imediat de pe prima treaptă a devenirii întru ființă, ci despre planul obiectiv al sinelui lărgit către care s-a deschis sinele imediat. Sinele acesta mai adânc către care s-a deschis acum sinele imediat sau individual, pe care Noica îl numește sinele comunitar[26], este cel din perspectiva căruia individualul uman, persoana, nu poate rămâne la personalitate, ci trebuie privit din perspectiva comunității în ceea ce are el generic. Unitară fiind, spune el, devenirea întru ființă creează o comunitate de destin acestor individualuri, a cărei expresie rațională este comunitatea istorică sau ceea ce numim acum statul. Constantin Noica vorbește aici despre *ființa istorică* întru care o comunitate devine în mod conștient, conștiința nemaiaparținând fiecărui individual, ci unei alte instanțe, numită în genere politică, care le depășește pe toate[27]. Astfel, pe această treaptă

> „orice devenire obiectivă întru ființă înseamnă constrângerea rațională a subiectivului de a se pierde ca atare, spre a se regăsi sporit în ființa proprie"[28].

A treia dintre acestea este *treapta absolută a devenirii întru ființă*. Pe această treaptă nu mai există constrângerea subiectivului de către obiectiv, așa cum era pe a doua treaptă, ele confundându-se acum, fiind una. Conștiința devenirii întru ființă este acum absolută pentru că unește conștiința de sine cu conștiința de altceva. Dacă rațiunea se realiza mai întâi pe treapta subiectivă a devenirii întru ființă în cazul conștiinței individuale, se realiza apoi pe treapta obiectivă a devenirii întru ființă în cazul conștiinței istorice, pe treapta absolută a devenirii întru ființă rațiunea se realizează *înăuntrul umanului însuși, prin modalitatea religiei*. Rațiunea, devenită acum logos, spune Noica[29], vrea să scoată din condiția de înstrăinare față de ființă, să salveze altfel

---

[24] Vezi *ibidem*.
[25] Vezi *ibidem*, pp. 145–146.
[26] Vezi *ibidem*, p. 146.
[27] Vezi *ibidem*, pp. 146–147.
[28] *Ibidem*, p. 148.
[29] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

spus, nu un individual uman, nici o comunitate istorică oarecare, ci umanul însuşi. Setea religioasă de absolut, care este caracteristică omului religios, nu este altceva decât manifestarea conştiinţei devenirii întru fiinţă a omului raţional şi „*tocmai* pentru că omul e fiinţă raţională el avea pe atunci credinţă"[30]. Din această perspectivă, opoziţia dintre raţiune şi credinţă, proclamată mai ales de oamenii raţiunii şi mai puţin de cei ai credinţei, constată Noica, nu poate apărea decât pe o treaptă inferioară şi superficială de înţelegere a lucrurilor, fiind lipsită de sens. Dacă pe primele două trepte ale devenirii întru fiinţa era vorba despre sinele subiectiv şi respectiv sinele obiectiv, acum e vorba de sinele absolut. Sau, altfel spus, dacă în primul caz era vorba despre devenirea întru fiinţă a sinelui imediat şi apropierea de desăvârşire în limitele subiectivităţii, iar în al doilea caz era vorba despre devenirea întru fiinţa istorică a sinelui comunitar ridicat la obiectivitate, acum e vorba despre devenirea întru fiinţă a umanului însuşi sub semnul absolutului. Noica vorbeşte despre *adevărul raţiunii-credinţă* în care „omul vrea să fie de la început umanul însuşi", iar „unul singur poate plăti pentru toţi şi tot"[31]. Credinţa „pretinde a fi dat omului calea angajării în fiinţă (Tao la chinezi). Iar atunci credinţa (în fond, raţiunea ce se ignoră) va deveni o refacere a căii şi o modelare a umanului de-a lungul acestei căi, care va fi uneori o „imitaţie", care ţine de esenţa credinciosului, s-a ritualizat, aşa cum afirmările logos-ului au devenit dogmă, materie de credinţă, stând acum ca un dat în faţa conştiinţei credinciosului. Ce este „raţional" aci? se întreabă, cu libertăţile lui, omul modern. Nu este nimic raţional, firește, din perspectiva conştiinţei individuale, atâta vreme cât e vorba de simplă imitaţie; de simplă refacere a unui gest dinainte săvârşit. Nici înăuntrul comunităţii politice insului nu-i puteau apărea raţionale o mulţime de comandamente, până ce nu se ridica la conştiinţa obiectivă a legislatorului. De data asta însă *doar înăuntrul conştiinţei absolute a umanităţii va putea fi cu adevărat raţiune*"[32].

Există în sistemul lui Constantin Noica şi o *a patra* treaptă a devenirii întru fiinţă, aceea a *devenirii întru fiinţă a raţiunii absolute*, adică a raţiunii desprinse de orice înţeles uman al ei[33], a cărei problematică însă depăşeşte ce-şi propuseseră rândurile de faţă. Anume, faptul că pe o anumită treaptă a devenirii întru fiinţă, a treia, cea absolută, *raţiunea se justifică prin credinţă* şi se poate vorbi de *o raţiune-credinţă*.

[30] *ibidem*, p. 149.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*, pp. 149–150 (subl. n.).
[33] Vezi *ibdem*, p. 152.

Scanned with OKEN Scanner

ADEVĂRUL DE CREDINȚĂ CA FAPT TRĂIT. EXPERIENȚA RELIGIOASĂ ÎN VIZIUNEA LUI NAE IONESCU ȘI A DISCIPOLILOR SĂI

DANIEL COJANU*

Fascinația pe care profesorul Nae Ionescu o avea asupra publicului care se aduna curios și entuziast ca să-i audieze cursurile în amfiteatrele Facultății de Filosofie și Litere din București începând cu anii '20 ai secolului trecut se datora atât inteligenței sale scăpărătoare, anvergurii enciclopedice a cunoștințelor, abilității retorice de a întreține un anume suspans al ideii, dar și unui evident talent actoricesc. Nu trebuie să subestimăm nici impactul temelor neobișnuite pe care le supunea atenției auditoriului: eroismul, moartea, amorul liber, huliganismul, ridicolul etc., sau recomandarea de a căuta experiențele-limită, riscul, aventura, de a cultiva pasiunea pentru cotidian:

> „Cea dintâi etapă, și cea mai fascinantă, din influența pe care profesorul Nae Ionescu a exercitat-o asupra studențimii – a fost această tehnică *a neliniștirii*. Unii au văzut în ea o mare «primejdie teoretică». Serii întregi de studenți au fost învățați sistematic cum să nu creadă în cărți, în teorii generale, în dogme. Dimpotrivă, paradoxul și aventura erau încurajate; deznădejdea și exasperarea erau privite cu simpatie; sinceritatea era promovată pretutindeni"[1].

Toate acestea erau abordate însă cu rigoarea formației sale de logician cu studii în Germania și se conjugau cu o pioasă venerație față de tradiție, cu ortodoxismul său bine argumentat și cu un naționalism nedisimulat. Dacă am adăuga acestor virtuți personale și academice activitatea sa publicistică neobosită la *Cuvântul* și capacitatea de a întreține bune relații cu reprezentanți marcanți din toate taberele spectrului vieții politice, inclusiv cu casa regală și Carol al II-lea, o anumită predispoziție către mondenitate, legături cu personaje feminine influente, portretul său încă nu ar fi complet.

Modul său neconvențional de a prezenta problemele clasice ale filosofiei și de a le dezvălui actualitatea și relația cu viața curentă s-a impus unei întregi generații de studenți, din rândurile cărora aveau să se recruteze figurile remarcabile ale unor Mircea Eliade, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian sau Emil Cioran. Istoricii filosofiei de mai târziu aveau să numească acest stil de filosofare *trăirism*:

> „Nae Ionescu nu-și pregătea cursurile de acasă. Nu le scria. Uneori venea cu o notiță scrisă pe o carte de vizită, pe care o scotea din buzunar. Alteori venea, se

---

[1] Mircea Eliade, „Un cuvânt al editorului", în Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, București, Editura „Roza vânturilor", 1990, p. 430.

* Universitatea Valahia din Târgoviște

Scanned with OKEN Scanner

> așeza pe scaun, tăcea câtăva vreme, căutând parcă să organizeze mintal ce va spune, și pe urmă începea. Gândirea lui se constituia atunci vie, direct în fața noastră. Vedeam omul care și-a pus o problemă și care se gândea la ea"[2].

Cel care profesa filosofarea prin asumarea existențială a ideilor și teoriilor dezbătute nu a abdicat însă niciodată de la exigențele tratării logice, prin demonstrație și raționament, a temelor analizate. Nici fenomenul religios nu a făcut excepție. În prelegerea inaugurală a cursului de filosofia religiei ținut în anii 1924–25[3], Nae Ionescu face o analiză situației filosofiei în general și deplânge cotitura iraționalistă a epocii. Faptul că intelectualii nu mai recunoșteau în rațiune instrumentul predilect al filosofiei și căutau metode alternative, precum intuiția sau imaginația pentru a-și întemeia demersurile speculative.

În același timp, Nae Ionescu își deconspiră preocuparea constantă pentru *fenomenul religios* și se declară surprins că interesul pentru filosofia religiei datează abia din secolul XIX, secol reputat pentru nota dominantă antimetafizică. Cum se face, se întreabă filosoful, că interesul pentru filosofia religiei apare tocmai atunci când religiozitatea omenirii scade. Pe de altă parte, deși în vogă în epoca în care profesorul Ionescu își inaugura interesantele prelegeri, fiind în atenția atât a interesului comun, cât și a celui filosofic, *fenomenul religios* nu beneficia de o teoretizare adecvată, întrucât filosofia abdicase de ceva vreme de la folosirea instrumentului său de bază – rațiunea.

Or, susținea filosoful, nici în cazul cercetării religiei filosofia nu trebuie să renunțe la instrumentul său principal:

> „Vasăzică, dacă noi ne ocupăm cu diferite obiecte cari, prin natura lor ar fi oarecum înclinate să scape unei cunoașteri prin mijlocul rațiunii, nu este însă mai puțin adevărat că rezultatul cercetărilor noastre asupra acestor obiecte rămâne transmisibil tot prin instrumentul acesta al rațiunii, care, în speță, se exteriorizează prin limbaj"[4].

Numai renunțarea la rațiune poate explica „lipsa de disciplină ce domnește în gândire" și dezorientarea spiritului azi. Oricât de complex și refractar la o abordare rațională, subiectul religiei trebuie cercetat cu ajutorul unui instrument adecvat – rațiunea –, capabil să transmită rezultatele analizelor sale.

Cei care s-au aplecat asupra religiei în secolul XIX au făcut-o în sensul analizei conceptuale, cercetând religia în genere din perspectivă obiectivă, adică reluând programul lui Kant, care își propunea *înțelegerea religiei în limitele rațiunii*. Dar, tratarea filosofică a unui obiect de cercetare presupunea nu doar respectarea rigorilor și a limitelor rațiunii, ci conducea la elaborarea unui sistem. Cercetarea era astfel condiționată de funcționarea sistemului. În acest sens, gânditorii neokantieni au vorbit de limitele filosofiei (Cohen) sau de limitele umanității (Natorp). Religia este un fapt omenesc, deci ar trebui socotită în granițele umanității, dar, ar putea fi ea interpretată

---

[2] Mircea Vulcănecu, *Nae Ionescu, așa cum l-am cunoscut*, ediția a III-a, Cluj, Editura Eikon, 2009, p. 10.

[3] Nae Ionescu, *Filosofia religiei*, București, Editura Eminescu, 2000.

[4] Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 13.

Scanned with OKEN Scanner

doar ca fenomen rațional? Ori, noi constatăm că religia, prin manifestările sale, se sustrage în multe privințe unui examen strict rațional.

Soluția propusă de Nae Ionescu ar fi să vedem ce înțeleg oamenii în mod curent prin religie și fapte religioase, să coborâm pe pământ și să observăm că umanitatea reală este mult mai complexă și mai surprinzătoare decât o presupun construcțiile filosofice sistematice (de tip kantian). Pe de o parte, nu putem renunța la rațiune, mai ales atunci când dorim să explicităm și să comunicăm (didactic) rezultatele înțelegerii conceptului de „religie", pe de altă parte, ca fapt uman, religia debordează cadrele stricte ale raționalității, înfățișând o altă umanitate, mai cuprinzătoare, și pretinzând o altă metodă:

> „Noi nu putem să subsumăm, nici să subjugăm religia unui punct de vedere filosofic, ci să cercetăm ce înseamnă pur și simplu religia, să vedem ce înțelegem noi deocamdată prin religie, ce numesc oamenii în general religie, cari sunt faptele pe care oamenii le numesc fapte religioase și cari, în totalitatea lor, într-o anumită ierarhizare și înclinare organică a lor, constituiesc mai apoi religia..."[5].

E clar că nu orice fapte, ci doar pe acelea cu rol esențial în constituirea fenomenului religios. E ceva paradoxal aici, pentru că ar trebui operată o selecție, o recunoaștere a faptelor cu semnificație religioasă pentru a reconstrui fenomenul religios și religia, ceea ce înseamnă a cunoaște prealabil semnificația termenului „religios" (dat fiind că o asemenea cercetare s-ar confrunta cu o diversitate ametitoare de fapte). În orice caz, cărămida inițială a acestui demers fenomenologic, *faptul* religios, scapă în bună măsură unei analize strict raționale, dezvăluind o umanitate mai vastă sau conectată la o realitate mai vastă:

> „Vasăzică, definițiunea religiei nu poate să preceadă, într-un sistem de filosofie a religiei, cercetarea materialului"[6].

Faptele religioase se referă în cele din urmă la forme de viață religioasă (efective sau moarte). Viabilitatea acestor forme, dacă ar fi să dăm crezare lui Schleiermacher[7], depinde de vizibilitatea, de obiectivarea lor, de activitatea instituțiilor sacre care le susțin, de activitatea bisericilor. Deci de latura administrativă și adeseori politică a vieții religioase, care inseră formele de viață spirituală în țesutul vieții sociale. Dar Nae Ionescu consideră că religiozitatea unei comunități este condiționată cultural și este primordială în raport cu formele istorice, dogmatice și rituale pe care le îmbracă ulterior. Ca fapt social, religia depinde de condițiile sociale ale evoluției ei, este modelată de condițiile culturale și istorice particulare ale epocii și locului unde se desfășoară. În termenii lui Blaga, nu creștinismul răsăritean a generat matricea stilistică a românității ca „loc cultural", ci, dimpotrivă, aceasta din urmă a imprimat liniile de forță ale organizării materialului dogmatic ca formă de expresie locală, cu specific ireductibil. Așa se face că faptul religios încorporează nu doar intenționalitatea și aspirațiile spiri-

[5] *Ibidem*, p. 15.
[6] *Ibidem*, p. 16.
[7] *Ibidem*, p. 17.

Scanned with OKEN Scanner

tuale ale comunității de credincioşi, ci şi intenționalitatea culturală, care se exprimă ca năzuință formativă şi finalitate determinate. Astfel, faptele constatabile empiric se dezvăluie ca intrinsec semnificative. Ceea ce înseamnă că sunt intrinsec interpretabile. Nae Ionescu explică importanța pe care o are cultul Maicii Domnului în creştinismul apusean prin impactul cultural al cultului zeiței Isis în lumea romană în acea epocă. Formele culturale prealabile indică o anumită disponibilitate, modelând sensibilitatea şi impunând anumite instituții. Cultura precede cultul, religiozitatea precede religia.

Care este esența religiei şi care este adevărul ei? Se constată că:

> „...în cadrul religiunii există un fel de metafizică religioasă"[8].

Pentru Nae Ionescu, esența religiei şi funcția ei creatoare rezidă în *experiența religioasă,*

> „o considerare a vieții religioase înăuntrul individului în momentul de viață religioasă ... structura specifică a conştiinței omeneşti în momentul de viață religioasă"[9].

Pentru aceasta, el etalează elementele definitorii ale vieții religioase autentice: actul religios, convingerea religioasă şi expresia religioasă. Convingerea religioasă este un fel de cunoştință, căci comportă un element interpretativ, dar nu una obişnuită, căci nu se formează „cu ajutorul conceptului"[10]. Ceea ce se obține nu este „o stăpânire (a realității, n. m.) în înțelesul obişnuit ştiințific, ci „o contopire a realității în noi", „o participare a realității în noi"[11]. Corelatul acestei convingeri religioase este credința.

Esența vieții religioase ține de realitățile trăite, nu de cele demonstrate. De aceea, o experiență religioasă autentică este suficientă pentru adeptul unei religii; este motivul pentru care, crede filosoful, creştinismul ortodox nu e preocupat să facă prozeliți, ci e preocupat doar de cultivarea şi potențarea vieții religioase autentice a adepților săi. Am putea crede că psihologia ar fi cea mai potrivită abordare. Cu toate acestea, metoda psihologică nu reține decât manifestările conjuncturale ale trăirilor religioase:

> „Există două feluri de a studia faptele sufleteşti: există o metodă strict psihologică. Această metodă strict psihologică se mărginește a studia pe individ în timp şi loc precis, anumite fenomene şi anumite procese. Există însă şi o altă metodă: aceea de a lăsa, ... , să se sublimeze oarecum aceste procese, adică de a le scoate din timp şi spațiu, de a le cerceta în esența lor proprie, nu în realizarea lor imediată, de a lăsa, cu alte cuvinte, fenomenul empiric să se tipizeze"[12].

Aceasta ar fi descrierea cea mai simplă a *metodei fenomenologice*, numită în epocă şi *psihologie rațională*. O altă denumire a sa era şi cea de *valorificare psihologică*, însemnând

> „desprinderea fenomenelor din timp şi spațiu, studierea esenței lor imuabile, ... , adică abstractizarea, sublimarea, ... , şi studierea a acestui nou fenomen, care este

[8] *Ibidem*, p. 22.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*, p. 23.
[11] *Ibidem*.
[12] *Ibidem*, p. 28.

Scanned with OKEN Scanner

> desigur o creațiune logică sau spirituală, fără existență reală, … , dar care are față de procesul însuși cam aceeași valoare … pe care o are conceptul față de [un] anumit obiect"[13].

Nae Ionescu consideră metoda fenomenologică singura adecvată pentru filosofia religiei. Altfel, am obține o psihologie a religiei (interesată doar de comportamentul omului religios).

Pe această pistă, se impune cercetarea succesivă a experienței religioase, a convingerii religioase, a expresiei vieții religioase:

> „Experiența religioasă este constituită de totalitatea actelor religioase, adică de totalitatea actelor în care un om este în legătură cu altceva propriu-zis decât el însuși, și anume, cu un caracter deosebit de caracterul realității sensibile, cu anumite caractere pe care noi le numim divine"[14].

Este ceva ce i se întâmplă *individului religios*. Este un fenomen intim (imanent individului), dar care are ca „obiect" pe Dumnezeu – ființa supremă. Dar

> „nu există viață religioasă fără presupoziția existenței unei ființe căreia îi dăm caracterul de divinitate"[15].

Este exterioară nu doar experienței *subiective* a devotului, ci și transcendentă („Dincolo"-ul absolut), deci garant al *obiectivității* acestei trăiri:

> „… dacă în adevăr Dumnezeu este în afară de mine, și dacă actul religios se raportează, intenționează, cum zice scolastica, se raportează la Dumnezeu, atunci evident că este un proces tranzitiv, că *actul religios constituie în esența lui un act tranzitiv, de ieșire a individului din el însuși și raportarea acestui individ la ceva în afară de el însuși*" (subl. mea)[16].

Deci, actul religios (i.e. experiența religioasă) e imanent și transcendent (deci, obiectiv) în același timp.

Pentru Simmel,

> „Actul religios este un proces psihic cu raportare înspre absolut. El este un fel de prindere, un fel de cunoaștere, de trăire entuziastă a realității, …, care debordează marginile cunoașterii raționale și conștiinței raționale – de aceea îi zice el entuziastă"[17].

Potrivit lui Simmel, actul religios se desfășoară după o curbă care pleacă de la om și se întoarce tot la el. Avem o cunoaștere a lui Dumnezeu, dar nu ca scop, ci ca mijloc. Dumnezeu nu mai e scopul aspirației religioase, ci un pretext, postulatul pentru activarea, potențarea vieții religioase.

---

[13] *Ibidem*, pp. 28–29.
[14] *Ibidem*, p. 32.
[15] *Ibidem*, p. 33.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Instrumentalizarea lui Dumnezeu face ca „obiectul" actului religios să poată fi schimbat cu altele analoage funcțional: patria, umanitatea etc. Umanismul, patriotismul, viața religioasă devin în consecință procese analoage, în esență, același lucru. Ne îndreptăm spre Dumnezeu fără a ne opri la el pentru că ne întărește religiozitatea. E un reducționism imanentist și o instrumentalizare a conceptului Ființei supreme: „... totul se întâmplă în om, prin om și pentru om"[18].

Simmel, spune Nae Ionescu, face din Dumnezeu „mijlocul" vieții religioase (care abia ea) reprezintă o valoare în sine, care să o potențeze, iar nu scopul ei. Or, spune Nae Ionescu, Dumnezeu trebuie să fie scopul vieții religioase:

> „Nu există propriu-zis religie pe suprafața pământului care să nu înțeleagă prin divinitate un absolut, adică ceva de sine stătător, născut prin sine însuși și având și scopul în sine însuși. Fie că este politeism, un politeism în care, printr-o arhitectonică oarecare, se cam eșalonează divinitățile, fie că este monoteism, panteism sau teism, fie că este deism, nu există religie în care divinitatea să nu fie considerată cu toate caracterele absolutului"[19].

Nu trebuie considerat absolut, divinizat, actul religios, trăirea religioasă, care este imanentă și condiționată (cel puțin de existența omului ca protagonist al acestei experiențe).

Nae Ionescu critică subiectivismul protestant care consideră că numai „când vei crede că Iisus s-a jertfit pentru omenire, numai atunci va fi adevărat că Iisus s-a jertfit"[20]. Prima determinare a experienței religioase este caracterul ei obiectiv:

> „Vasăzică există și o determinare obiectivă a actului religios, și anume, determinarea obiectivă a actului religios constă în afirmarea aceasta precisă că orice act religios are doi termeni: unul subiectiv, omenesc, altul în afară de om, transcendent omului, care este însăși divinitatea"[21].

Nae Ionescu acceptă că actul religios este imanent, dar că nu se poate explica strict psihologic; căci are doi poli – omul și divinitatea, iar cel de-al doilea, cel care suscită propriu-zis actul religios, este transcendent.

De asemenea, pentru Nae Ionescu, actul religios nu este contingent, ci presupune predispoziția spre religiozitate (raportarea la transcendent ca structură a conștiinței) ca fiind constitutivă condiției umane. Este o temă pe care o vom regăsi copios exemplificată la Mircea Eliade, discipolul său: religia nu e un episod revolut în istoria umanității, o etapă de dezvoltare pe drumul spre civilizare, ci o structură de nedepășit, un dat antropologic, un *existențial* (în termenii lui Heidegger).

> „Adică, noi nu vom face decât psihologie dacă vom dovedi că omenirea trăiește în adevăr actul religios. Chiar dacă am dovedi că *de facto* toți oamenii trăiesc actul religios, încă nu ieșim afară din aceste fapte. Ca să ieșim din această categorie de

[18] *Ibidem*, p. 35.
[19] *Ibidem*, p. 36.
[20] *Ibidem*, p. 38.
[21] *Ibidem*, p. 39.

Scanned with OKEN Scanner

> fapte cari nu pot să ne intereseze aci pentru motivele arătate, trebuie să dovedim altceva; anume, că actul religios face parte constitutivă din structura generală a omului. Căci dacă nu arătăm lucrul acesta, că anume actul religios este constituent în om, atunci evident că vom avea de-a face totdeauna cu contingențe"[22].

Trecerea de la psihologie (descrierea unor trăiri subiective) la fenomenologie (descrierea unor structuri intenționale) e cerută de specificul actului religios, al experienței religioase – atribuirea de realitate obiectului său. Care este nu doar obiectiv, este transcendent. Raportarea la transcendent este esența experienței religioase:

> „Am arătat ... că actul acesta religios nu poate să fie conceput, nu poate să fie înțeles de noi și nici nu poate să existe în el însuși, dacă se face abstracțiune de un obiect asupra căruia actul religios se raportează și dacă anume nu se consideră acest obiect ca existență reală"[23];

> „... dacă actul religios nu este decât un act psihologic oarecare, atunci este evident că filosofia religiei, ... , devine o psihologie religioasă sau, cum am spune cu alte cuvinte, o psihologie, o cercetare a sufletului omenesc în momentul de viață religioasă a acestui suflet, dar o cercetare făcută în același cadru și pe același plan cu cealaltă cercetare de psihologie obișnuită"[24].

Nae Ionescu critică și explicația psihologică că actul religios/experiența religioasă reprezintă doar o facultate sufletească, una între altele; ci consideră că este o structură sau un registru de funcționare al tuturor celorlalte facultăți: cunoaștere, valorificare, simțire[25]. Consideră că metoda adecvată în filosofia religiei este cea fenomenologică. Va trebui să mai demonstrăm, crede el, că *experiența religioasă* este intențională, adică este un *act* și „să dovedim că actul religios este constitutiv conștiinței umane"[26].

Pe de altă parte, trebuie deosebit acest act de alte acte constitutive ale conștiinței umane, care sunt cercetate de psihologie. Psihologia, ne spune Nae Ionescu, ne arată că, spre deosebire de un fapt, un act are un caracter intențional, adică se raportează la un obiect din afara sa. Experiența religioasă ca act intențional se raportează la Dumnezeu/divinitate, care, ca obiect al său, are caracter absolut.

Alt specific al actului religios este necesitatea. Iar necesitatea actului religios vine din caracterul finit al conștiinței care se opune obiectului absolut din afara sa:

> „spre deosebire de celelalte acte sufletești, actul religios este actul unei conștiințe finite"[27].

Nu este o necesitate biologică; „faptul acesta religios are un fel de *legiferare proprie* (subl. mea), care legiferare proprie provine din aceea că el constituie un alt plan de

---

[22] *Ibidem*, p. 40.
[23] *Ibidem*, p. 41.
[24] *Ibidem*, p. 42.
[25] *Ibidem*, p. 43.
[26] *Ibidem*, p. 44.
[27] *Ibidem*, p. 45.

Scanned with OKEN Scanner

realitate, se mişcă în alt plan de realitate… "; „emitem ipoteza: este posibil că există un alt plan de realitate în care legile obişnuite ale vieţii noastre sufleteşti, adică aşa-numita cauzalitate psihică nu mai este valabilă…"[28].

În virtutea acestor caracteristici, se poate conchide că actul religios „nu este propriu-zis un act psihologic, ci un act noetic"[29]. În această categorie mai intră actele logice, cele estetice, sau morale, deci acele acte care au ca obiect valori, realităţi sublime sau idealuri.

Raportarea la obiectul absolut transcendent al divinului presupune unitatea de bază dintre om ca subiect religios şi lumea fizică căreia îi aparţine. Eul şi lumea se situează în registrul imanent al experienţei controlabile şi comunicabile.

În experienţa religioasă, actul intenţional presupune nu numai o transgresiune a graniţelor subiectivităţii, dar şi a limitelor lumii, o transcendere a tuturor obiectelor şi formelor care se livrează experienţei obişnuite, care sunt în principiu accesibile acesteia.

Nae Ionescu evocă pe Sf. Augustin cu adagio-ul mistic referitor la inima care nu este îndestulată până nu îşi va găsi odihna în Dumnezeu. Cea mai intimă fibră a subiectivităţii umane tânjeşte după dimensiunea transcendenţei, pe care numai relaţia cu instanţa divină o poate satisface. Necesitatea acestei asocieri, descrisă metaforic ca „îndestulare a inimii", se datorează calităţii speciale a obiectului trăirii religioase ca act intenţional. Acesta nu este doar obiectiv, opus subiectivităţii contingente, ci transcendent, radical diferit de orice obiect al existenţei profane şi, paradoxal, constitutiv oricărei subiectivităţi:

> „termenul de îndestulare a actului religios … nu este un termen obiectiv din lumea aceasta sensibilă. Prin urmare, acest termen, care nu este din lumea noastră, este opus, ca esenţă, nouă şi lumei în care trăim noi"[30].

Caracterul absolut al obiectului experienţei religioase este valabil şi în doctrinele panteiste – unde divinitatea se suprapune cu existenţa în genere; aici, caracterul absolut se exprimă ca infinitate (a lumii, a universului). Infinitatea lumii/divinităţii din doctrinele panteiste este expresia esenţei transcendente, adică a diferenţei calitative absolute dintre fiinţa finită a omului şi Fiinţa infinită la care se raportează[31].

În acest punct al argumentării, Nae Ionescu aduce în discuţie elementul *terorii sacre*, ca simptom inconfundabil al experienţei religioase:

> „Unul din elementele fundamentale în orice religie existentă este groaza, un fel de teroare sfântă, teroare sacră, mistică în faţa divinităţii şi în faţa existenţei acesteia hipersensibile, în faţa religiunii propriu-zise"[32].

Evocă în consecinţă referinţa clasică în această privinţă, pe Rudolf Otto şi lucrarea sa principală *Das Heilige*. Potrivit lui Otto, fiorul acesta sacru este prezent în

[28] *Ibidem*, p. 47.
[29] *Ibidem*, p. 47.
[30] *Ibidem*, p. 51.
[31] *Ibidem*, p. 54.
[32] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

orice religie autentică și de aceea poate fi socotit un element fenomenologic de recunoaștere. Așa putem distinge, de exemplu, între un cod moral și o tradiție spirituală fondată pe revelație sau iluminare. Sentimentul de teroare sacră descrește pe măsură ce elementul rațional este mai prezent, mai evident în expresiile pe care le îmbracă un sistem religios sau în modul în care adepții săi îi interpretează mesajul revelat.

Spaima sacră, consideră Nae Ionescu, este determinată de întâlnirea, contactul cu polul absolut al actului religios, cu registrul suprasensibil și transcendent al realității divine, absolute. Prin experiența religioasă, omul transcende totalitatea existenței imanente căreia îi aparține și se branșează intențional la palierul transcendent, radical diferit al divinității:

> „Ei bine, absolutul acesta este ceea ce numim noi în genere divinitate sau Dumnezeu, o existență care are ... o influență asupra noastră, dar ale cărei legi de existență nouă ne scapă, și ne scapă tocmai pentru [că] acest al doilea termen, Dumnezeu, este esențialmente deosebit de noi și de tot ceea ce ne înconjoară"[33].

Actul religios se deosebește de actele psihice obișnuite prin incomensurabilitatea calitativă a celor doi poli ai săi. De aceea, intenționalitatea sa este nu doar o depășire a orizontului subiectivității, ci și o transcendere a lumii în totalitatea ei.

Mai mult, un act intențional obișnuit, de exemplu un act de cunoaștere a unui obiect exterior mie, dar, totodată, imanent, se poate realiza independent de atitudinea acestui obiect față de mine:

> „În actul religios propriu-zis, existența unei schimbări, adică îndestularea mea, nu se face numai printr-o acțiune de la mine la celălalt termen, ci și printr-o contraacțiune de la termen înspre mine. Pentru ca în adevăr actul religios să fie împlinit, pentru ca eu să am îndestularea religioasă, trebuie *ca la chemarea mea către Dumnezeu să răspundă o chemare de la Dumnezeu înspre mine*"[34].

Actul religios are ambii poli activi și este bidirecțional. În religie în genere, cunoașterea lui Dumnezeu presupune rugăciunea prealabilă a credinciosului și răspunsul implicit al lui Dumnezeu care, astfel, se revelează, se dezvăluie.

În actul religios, adevărul nu este doar adecvarea unui conținut intelectual unui obiect intențional pasiv, inert. Este dezvăluirea prin revelație a Dumnezeului viu, a unei intenționalități de sens contrar. Este și motivul pentru care numai un Dumnezeu personal poate satisface această funcție. Adevărul revelat, spre deosebire de adevărul corespondență, este trăirea simultană a alterității radicale și a propriei finitudini. Nu este o acomodare tatonantă a registrului discursivității cu ordinea lumii sensibile, ci șocul trăit al rupturii de nivel pe care o aduce revelația unui tărâm necunoscut, a unei intenționalități personale transcendente.

Este elementul pentru care Nae Ionescu consideră oportună introducerea distincției între religiile naturale și religiile revelate. În religia naturală, Dumnezeu se

---

[33] *Ibidem*, p. 55.
[34] *Ibidem*, p. 56.

Scanned with OKEN Scanner

revelează prin elementele lumii naturale. Revelația caracterizează deopotrivă religia naturală și pe cea revelată.

Pentru religia rațională (sau metafizică), Dumnezeu este un postulat al rațiunii pure. Exemplul tipic este deismul filosofic, care presupune că Dumnezeu, după ce a creat lumea, nu s-a mai amestecat în cursul evenimentelor naturale și istorice, rămânând distant, nepăsător (imperturbabil) deasupra lumii pe care a creat-o. Dar acesta nu mai este un Dumnezeu viu, care să „replice" prin auto-dezvăluire, prin revelație credinței omului. Ceea ce face actul religios cu neputință. *Adevărul de credință ca fapt trăit* este o *ieșire din ascundere*, o *a-letheia* a Dumnezeului viu, transcendent și personal.

Față de religia rațională a deiștilor în care Dumnezeu este „un termen limită către care se îndreaptă speculațiunea noastră"[35], religia naturală presupune revelația, ca și religia pozitivă. Cu diferența că în religia naturală revelația se realizează prin intermediul elementelor și făpturilor lumii naturale, care se dezvăluie ca tot atâtea răsfrângeri parțiale și multicolore ale efluviilor luminii divine, care *se distribuie fără să se împartă*. În religia pozitivă revelația se exprimă ca relație personală nemijlocită între Dumnezeu și un profet, „o persoană asupra căreia grația divină se coboară în special", iar adevărul de credință se manifestă ca fapt trăit și ca întâlnire teandrică a două intenționalități de sens contrar.

Regăsim aceste linii directoare de interpretare a fenomenului religios la principalul discipol al lui Nae Ionescu, Mircea Eliade. Ideile lui Nae Ionescu au reprezentat germenii metodei științifice, pe care Eliade o va formula încă din tinerețe și o va profesa de-a lungul întregii sale cariere de istoric al religiilor.

Lui Nae Ionescu îi datorează Eliade antireducționismul modului în care abordează fenomenul religios. Căci Nae Ionescu considera că există trei planuri ale realității, fiecare necesitând o metodă specifică de cunoaștere:

> „Există funcțiuni și organe subiective de cunoaștere diferite, cu aplicație la diferite sfere de realitate: ireductibile una la alta"[36].

Transferul de metodă de la un plan la altul al cunoașterii apărea în ochii profesorului lui Eliade ca o atroce erezie. Începând cu articolele sale din ziarul *Cuvântul*, Eliade a pomenit deseori despre acest principiu al separării planurilor realității și al metodelor lor proprii de cunoaștere; cu deosebire, insista asupra necesității de a privi fenomenul religios ca pe un domeniu autonom, interpretabil doar cu metode și instrumente care îi sunt adecvate.

A aborda mitul sau alte fenomene religioase „în planul lor de referință" revine în cele din urmă la a empatiza cu omul culturilor care le considera reale și efective. Devine ca un fel de comandament al oricărui efort de cercetare obligația de a lua în serios mitul, de exemplu, la fel cum o făcea omul culturilor arhaice, faptul că acesta îl considera real, pentru a-i putea degaja astfel structurile de inteligibilitate.

---

[35] *Ibidem*, p. 57.

[36] Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, București, Editura „Roza vânturilor", 1990, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

Antireducționismul care are drept corolar empatia va permite lui Eliade să identifice esența fenomenelor religioase, în spatele expresiei lor variate și să poată compara mituri, ritualuri, simboluri, practici magice din epoci și din locuri diferite fără a fi nevoit să le explice prin recurs la originea și istoria lor. Tratată ca registru autonom al realității și cunoașterii, religia poate fi studiată ca sistem de asemănări, diferențe, motive recurente, arhetipuri și principii generatoare. Plecând de la ireductibilitatea faptului religios, Eliade elaborează o impozantă *morfologie a sacrului*. Influențele și sursele sale de inspirație au fost nu doar Gerardus van der Leeuw sau Raffaele Pettazzoni, ci și românul Nae Ionescu.

Și Eliade, și Nae Ionescu evocă cu reverență formularea oferită de Rudolf Otto principiului antireducționist în celebra sa lucrare *Das Heilige* (*Sacrul*). Spaima sacră provocată de prezența realității transcendente, indiferent de religie și cultură, se deosebește radical față de orice sentiment obișnuit de frică provocat de cauze sau evenimente intramundane. Nu se aplică nici măcar reacției de groază provocată de apariția fantomelor, a spiritelor defuncților. Prezența divinului e resimțită simultan ca *mysterium tremendum* și *mysterium fascinans*, ca terifiantă și seducătoare deopotrivă. Este o ambivalență care ține de aspectul *irațional* (spune Otto), în fapt *supra-rațional*, al sacrului. Otto numește această dimensiune a sacrului *numinos*, marca inconfundabilă a prezenței sale.

Pentru Eliade, fenomenul religios trebuie analizat în planul său de referință:

> „...un fenomen religios nu se va dezvălui ca atare decât considerat în propria sa modalitate, adică studiat la scară religioasă. A voi să delimitezi acest fenomen prin fiziologie, psihologie, sociologie, economie, lingvistică, artă etc. ... înseamnă a-l trăda; înseamnă a lăsa să-ți scape tocmai ceea ce este unic și ireductibil în el, anume caracterul său sacru"[37].

În culturile arhaice, reprezentările simbolice nu sunt izolate, ci interdependente, alcătuind un întreg coerent:

> „Majoritatea simbolurilor religioase vizează Lumea în totalitatea ei sau una dintre structurile sale (Noaptea, Apele, Cerul, Aștrii, anotimpurile, vegetația, ritmurile temporale, viața animală etc.) sau se referă la situațiile definitorii pentru existența umană, la faptul că omul este o ființă sexuată, muritoare, care încearcă să descopere ceea ce azi numim *realitatea ultimă* "[38].

Eliade, prin morfologia sacrului, realizează de fapt o examinare a hierofaniilor, a revelării sacrului la diferite niveluri cosmice. Metoda fenomenologică constă în a căuta: a) sensul manifestării sacrului la aceste niveluri cosmice; b) măsura în care hierofaniile constituie structuri autonome, adică revelează o serie de modalități complementare și integrabile ale sacrului.

Simbolul, ca manifestare a sacrului, exprimă cu mijloace proprii un sistem de afirmații coerente despre realitatea ultimă a lucrurilor, adică o viziune metafizică. A

---

[37] Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 15.
[38] Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 201.

Scanned with OKEN Scanner

pătrunde semnificaţia profundă a simbolurilor înseamnă a conştientiza o anumită situaţie în cosmos şi, implicit, a articula o concepţie despre *fiinţă*, despre *realitate*. Comportamentul cotidian al omului arhaic subîntinde o ontologie implicită. În acest orizont cultural, actele umane, obiectele lumii exterioare nu au *valoare intrinsecă, autonomă*; dobândesc valoare şi devin reale doar întru cât participă la o realitate care le transcende:

> „Obiectul apare ca un receptacul al unei forţe exterioare care îl diferenţiază de mediul său şi îi conferă sens şi valoare"[39].

O piatră nu este venerată pentru ea însăşi, ci pentru forţa sacră care sălăşluieşte în ea. Actele umane dobândesc semnificaţie dacă repetă un model mitic consacrat la origine de zei, strămoşi sau eroi, adică de supra-oameni.

Actele săvârşite de fiinţele divine, ce sunt revelate prin intermediul limbajului mitic şi al imaginaţiei simbolice, întrucât reprezintă adevărul absolut, pot mobiliza religiozitatea în sânul societăţilor tradiţionale şi pot institui norme, modele etern valabile de comportament individual şi colectiv. Adevărul faptelor exemplare nu se adresează doar cunoaşterii intelectuale, ci sensibilităţii analogice, aptă să dezvăluie prin intermediul dramatizărilor plastice semnificaţii noetice, care, izvorând din orizontul misterului, se cer descifrate şi interpretate pentru a întregi tabloul condiţiei umane.

Evocându-l pe Nae Ionescu, Mircea Vulcănescu este fascinat de faptul că, pentru prima dată, cineva putea vorbi de la înălţimea aulică a catedrei universitare despre importanţa existenţială a experienţei religioase şi a tradiţiei ortodoxe:

> „Ceea ce mă surprindea atunci, în învăţământul naeionescian, era faptul că, în viziunea lui fenomenologică, actul religios nu se ţesea în intimitatea singurătăţii mele, între Dumnezeu şi mine, individ – cum mă învăţasem a crede; ci între Dumnezeu şi lumea-ntreagă, legată de mine prin acel sentiment de solidaritate intimă, în păcat şi-n suferinţă, care ne face să zicem, împreună: Noi. Descopeream aci, odată cu tâlcul vorbelor lui, un răsunet adânc şi uitat al unei religiozităţi intime, pierdute odată cu naivitatea care izvora ca o muzică din adânc, pătrunzând şi transformând experienţa mea lăuntrică, recentă, pe care, în loc s-o desfiinţeze, o reliefa, dându-i acel sentiment de tărie şi de durată pe care n-o capeţi decât prin comunitatea tradiţiei"[40].

În meditaţiile sale asupra condiţiei creştinului în lumea modernă, filosoful ajunge vrând-nevrând la tema experienţei religioase şi a relaţiei ei cu adevărul de credinţă. Comentând al doilea icos din Acatistul Buneivestiri, Mircea Vulcănescu are revelaţia unei răsturnări de perspectivă. Atitudinea omului modern în faţa miracolului este să respingă faptul care nu poate fi explicat, în vreme ce versetul amintit, vorbind despre taina virginităţii Mariei, arată cum în faţa unui asemenea miracol este necesară schimbarea de atitudine, acceptarea miracolului şi întărirea în credinţă. Cel ce rosteşte asumat acest verset are avantajul

---

[39] Mircea Eliade, „Mitul eternei reîntoarceri", în M. Eliade, *Eseuri*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991, p. 14.

[40] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu...*, p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

„că e înfipt în adevărurile credinței, are evidența acestor credințe, le trăiește, le vede, iluminate mistic, admisibile și admirabile, și neputința explicării lor nu numai că nu le distruge, dar nici nu le atinge în sufletul lui pentru că niciodată un argument (care poate înlătura un alt argument) nu poate nimic împotriva unui fapt. Ceea ce rezistă în acest icos atacului pe care îl dă scepticismul metodic al sufletului modern este faptul viu, e faptul trăit al credinței. Or, aici mi se pare că stă primejdia pentru trăirea religioasă (...). Pasiunea de a cunoaște cu unealta si cu *spiritul critic* face un dumnezeu (tinde să facă) din cunoștință și infiltrându-ne *curiozitate* ne răpește și *sancta simplicitas*, și *evlavia* din suflet..."[41].

Schimbarea de atitudine a modernilor față de miracol antrenează configurarea unei interpretări imanentiste și seculare și o dramatică modificare de percepție a lumii înconjurătoare:

„universul a încetat de a mai fi pentru oamenii moderni o țesătură de semnificații, pentru a deveni o plasă de apariții fără noimă, în care numai gândul omului cată a pune rânduială (rânduiala lui)"[42].

Pentru omul medieval, integrat unei viziuni creștine a lumii, lucrurile nu erau simple prezențe, ci semne. El era interesat de înțelesul, de rostul lor:

„Lucrurile nu au deci în primul rând pentru el această însușire de fenomenalitate, de apariție intempestivă și irațională, care se justifică singură în câmpul unui univers neutru și banal, în care numai mintea omenească încearcă să pună oarecare ordine. Ele sunt semne. Toate lucrurile care sunt, sunt deci pentru acest om, în primul rând, înțelesuri, semnificații. În măsura în care ele sunt ceva, ele presupun ceva, arată ceva, intenționează ceva, semnifică ceva"[43].

Filosoful are ca referențial al analizelor sale în permanență tradiția ortodoxă. Din acest unghi interpretează experiența religioasă. Experiența religioasă autentică implică transcendența „obiectului" ei: Dumnezeu. Tocmai întrucât e transcendent, Dumnezeu e prezent, lucrător, intervenind constant în sânul lumii create; intervenții care sunt tot atâtea revelații pentru omul religios. Iubirea mai degrabă decât cunoașterea ar putea aproxima cel mai bine această experiență ca act intențional:

„Această alteritate radicală de esență între Dumnezeu și om, acest caracter bipolar, contradictoriu, dar necesar al corelatului Dumnezeu-om, sau Dumnezeu-cosmos, este o exigență a conștiinței creștine, o existență, aș zice apriorică, a viziunii unei lumi generată din iubire. În faptul acesta straniu al iubirii stă cerința ca acel care iubește să se vrea iubit de un altul decât sine. Spre deosebire de cunoaștere sau de faptă, care pot fi reflexive, iubirea este prin esență tranzitivă. Ea presupune pe celălalt"[44].

---

[41] Extras dintr-o scrisoare a lui Mircea Vulcanescu pentru Jeni Axente, text inedit din Arhiva fam. Vulcănescu, contributors.ro (04.11.19).

[42] Mircea Vulcănescu, *Logos și eros*, București, Editura Paideia, 1991, p. 89.

[43] *Ibidem*, p. 92

[44] *Ibidem*, p. 96.

Scanned with OKEN Scanner

Ceea ce i-a atras pe discipolii lui Nae Ionescu trebuie să fi fost și un anume curaj al magistrului de a înfrunta locurile comune ale filosofiei de școală, apelul său neobosit la trăirea adevărului, spectacolul și pătimirile ideilor crucificate în arena dezbaterilor. Trăirismul, o altă față a filosofiei vieții, aducea cu sine recursul la experiență, deschiderea oricărui gând către proba încercării personale, încarnarea lui dramatică în patosul frământării subiective. Filosofi și scriitori talentați deopotrivă, cu gustul formulărilor frumoase și pasiunea pentru altitudinea Ideii, discipolii lui Nae Ionescu au preluat cu încântare și interesul său pentru experiența religioasă. Despre niciunul dintre aceștia nu se poate spune că a manifestat un angajament religios care să-l acapareze. Modul de viață, felul de a înțelege cultura și creația, întâlnirea cu adevărurile fundamentale în orizontul filosofiei, dar mai ales modul în care și-au realizat și au asumat propria operă au totuși ceva din inefabilul experienței religioase.

Eliade era întrebat frecvent în ce crede. Competența sa indiscutabilă în cele mai diverse, chiar obscure culte și credințe nu lăsa să se întrevadă o opțiune religioasă asumată personal. Deși fiu de preot, educat în tradiția ortodoxă, Emil Cioran a ales să polemizeze în scrierile sale cu învățăturile apostolului Pavel de pe pozițiile unui scepticism lucid neîndurător. Mircea Vulcănecu sau Petre Țuțea nu și-au disimulat niciodată adeziunea la învățătura creștin-ortodoxă. Despre Nae Ionescu însuși se spunea că obișnuia să participe la liturghie duminica și că îngenunchea când preotul ieșea cu Sfintele Daruri.

Poziția lui Constantin Noica față de fenomenul religios a fost mai complicată. Religiozitatea sa, destul de discretă, răzbătea când și când prin anumite reacții și afirmații. Deși a dus o viață austeră, de anahoret, mai ales în ultimii săi ani de retragere la Păltiniș, nu cunoaștem deslușit cum se raporta gânditorul la adevărul de credință al tradiției moștenite. Avea uneori replici delicat ironice la adresa clerului, a spiritului dogmatic sau a monotoniei ritualului. Pe fiul său, retras în viața monahală, devenit părintele Rafail, îl povățuia deseori să se deschidă culturii, să studieze, cu alte cuvinte să nu se „irosească" în registrul strict contemplativ, perceput probabil de filosof ca unul al nefăptuirii.

Opera sa filosofică, originală, prodigioasă, cu arborescente articulații în marile zone ale cugetării omenești, conține frecvente trimiteri la faptul religios, la parabolele evanghelice, la zicerile gânditorilor creștini din toate timpurile, dar și la eresurile din fabulosul folclor autohton care cuprind simboluri și învățături creștine. Așa este parabola fiului risipitor și a fratelui, din care Noica extrage inspirate consecințe formative pentru ucenicii săi într-ale filosofiei. Tot de inspirație religioasă creștină sunt și adagiile „Iubește și fă ce vrei!" (Sf. Augustin) sau „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit" (Pascal), pe care filosoful le-a folosit și adaptat ingenios strategiilor sale paideice.

Nu mai puțin, filosofia sa, cu interesul pentru semnificațiile revelatorii ale cuvintelor din vechile scrieri bisericești, cu pledoaria pentru recuperarea ethosului unei rațiunii orientate, cu evocarea inspirată a unor filosofeme uitate, a arheilor și a elementelor, și cu Ideea regulativă a *devenirii întru ființă*, are arhitectonica unei teodicei și poate fi citită în cheia unei profunde experiențe religioase. Rațiunea, ghidul eminent al

Scanned with OKEN Scanner

filosofiei autentice, este investită de gânditorul român cu deschidere ontologică și chiar cu virtuți soteriologice, cu condiția de a părăsi ethosul strict formal și instrumental al neutralității și de a se lăsa orientată de orizontul ființei:

> „În dialectica greacă, cei doi termeni ai unei contradicții nu sunt niciodată strict echivalenți. Rațiunea nu este niciodată neutră sau indiferentă. Exercitarea ei nu este niciodată dictată de considerații de natură pur formală. Rațiunea este fundamental „orientată", ea tinde totdeauna de partea Binelui, adică a ființei, a unui plus de ființă"[45].

Doar prin exercițiul dialectic, consideră filosoful, rațiunea poate recupera regimul ei sănătos de funcționare, contradicția unilaterală, adică deschiderea ontologică spre ființă:

> „Ce sens va mai putea avea acum să gândim spiritul împotriva ființei, fără de ea? Spiritul ne este dat tocmai pentru că, ieșiți ca ființe umane din condiția firii, năzuim către plinătatea și trăinicia ființei. Spiritul este această distensio, acest Eros, această procesualitate, cu alte cuvinte această mijlocire – pe care doar filosofia o face organizat – spre ceea ce nu ne e dat în chip nemijlocit. Filosofia spiritului se deschide astfel către filosofia ființei"[46].

Adevărul de credință poate fi trăit individual, în intimitatea rugăciunii sau a meditației religioase, poate fi împărtășit în sânul comunității unei biserici sau poate fi încorporat în fibra intimă a procesului creator, mărturisindu-se ca operă. Discipolii lui Nae Ionescu, gânditori care s-au îndreptat mai apoi către formule proprii de expresie, au asumat experiența religioasă ca adevăr trăit sau ca temă de meditație, situându-se afirmativ sau polemic față de posibilitățile și deschiderile ei de interpretare. Un lucru e cert, fenomenul religios nu a rămas indiferent niciunuia, iar tradiția ortodoxă a marcat constant evoluția lor spirituală, reprezentând curentul de apă vie în albia căruia s-au putut întâlni, chiar dacă au evoluat sub zodii culturale diferite.

---

[45] Alexandra Laignel-Lavastine, *Filosofie și naționalism. Paradoxul Noica*, București, Editura Humanitas, 1998, p. 87.

[46] Constantin Noica, *Devenirea Întru ființă. Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Humanitas, 1998, p. 154.

Scanned with OKEN Scanner

TEOLOGIE ŞI ÎNŢELEGEREA MODERNITĂŢII

MIHAIL UNGHEANU*

INTRODUCERE. PRESUPOZIŢII TEOLOGICE. SIMPLITATE DIVINĂ ABSOLUTĂ ŞI TEOLOGIA NOMINALIST VOLUNTARISTĂ

Originea modernităţii nu este, aşa cum a devenit uzual să se creadă, în filosofia iluministă, ci are un arbore genealogic care pare complicat şi ale cărui rădăcini se află în teologia medievală şi în filosofia antică, chiar în platonism. Una dintre sursele acestei modernităţi, dar şi ale modului modern de a fi se află în distincţia dintre *potentia ordinata* şi *potentia absoluta*, mai ales în ideea afirmată de anumite teologii că lumea este contingentă, dar şi că legile morale sunt contingente, dar şi în ideea că Dumnezeu creează indivizi, iar scopul acestor creaturi strict individuale nu se află în domeniul supranatural, ci în natură, în aşa-zisa natură a acestor lucruri individuale, care nu au o natură propriu-zisă. Această distincţie nu se aplică numai la un nivel strict teologic sau de relaţie dintre Dumnezeu şi lume, ci are aplicare sau repercusiuni în domeniul legal, natural etc.[1]. Distincţia dintre cele două tipuri de puteri se referă la puterea pe care Dumnezeu o exercită în lume, putere legată şi autolimitată pe bază de legământ, promisiuni etc., iar cea absolută reprezintă puterea nerestrânsă a lui Dumnezeu, putere care nu este limitată de nicio necesitate, care produce miracole încălcând legile normale de funcţionare ale creaţiei etc. (această distincţie poate fi transferată şi asupra domeniului uman, în domeniul politic legislativ). Această distincţie a fost utilizată pentru a explora şi limitele puterii prinţilor, monarhilor sau papilor, ca şi măsura în care pot să se comporte şi acţiona legitim în afara limitelor impuse de lege, sau mai târziu de către constituţie. Această distincţie, şi mai ales noţiunea de putere absolută, a mai avut o interpretare, care spune că termenul denumeşte strict puterea lui Dumnezeu înainte de a fi instaurat creaţia, aşadar nu o putere arbitrară, însă acest mod de a vedea lucrurile nu a fost confirmat de documente. Este însă adevărat că noţiunea aceasta de *potentia absoluta* nu s-a născut o dată cu secolul al treisprezecelea sau cu William of Ockham şi nu a fost folosit sau nu a fost monopolul unui ordin bisericesc, cum erau franciscanii, ci a fost folosită general. Unul din punctele ei de plecare au fost interogaţiile legate de mântuire, dacă Dumnezeu poate salva pe cineva fără a face apel la devenirea-om în Hristos. De aici a fost extinsă şi la epistemologie, filosofie naturală, etică, la problematica legii naturale[2] etc. Tot pe

[1] Francis Oakley, *Omnipotence and Promise: The Legacy of the Scholastic distinction of Powers*, Ontario, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2002, p. 1.

[2] *Ibidem*, p. 7.

* Centrul European de Studii în Probleme Etnice al Academiei Române

Scanned with OKEN Scanner

linia aceasta, această noțiune a fost folosită pentru a afirma posibilitatea de a avea intuiții ale unor lucruri non-existente, de a realiza experimente mentale legate de conceptele de infinitate, de vid, de pluralitate a lumilor, dar și de a sublinia completa dependență a noțiunilor sau legilor morale de voința divină absolută, așadar de benevolența divină, de o voință care se autolimitează pe sine și care se leagă să respectă promisiunile și legământul făcut cu neamul omenesc (deși în practică îl subminează). Într-un fel sau altul avem aici și strămoșul literaturii S.F. sau fantastice. Aspectul moral este totuși cel mai important:

> „[...] and, by analogy, to make the point that while the prince (royal and imperial as well as papal) should indeed live and discharge his duties within the limits set by the law, he was not bound to do so by necessity. Instead, he did so by benevolence, that is to say, by freely choosing so to bind himself in the normal or ordinary exercise of power, while retaining, of his absolute power, the prerogative of being able to act above or aside form law – just as God does in the case of miracles"[3].

Cel puțin spațiul teologiei naturale din gândirea creștin-occidentală a fost transformat, spațiu pe care Reforma îl lăsase neafectat, mai ales datorită conflictului dintre doctrina omnipotenței divine și a aplicării viziunii aristotelice, deterministe și necesitariste asupra creației. O astfel de viziune nu lasă loc pentru omnipotența divină și nici pentru liberul arbitru uman. Cel puțin pentru o vreme s-a mai acceptat că metoda și viziunea aristotelică sunt cele corecte pentru explorarea și înțelegerea naturală a unei lumii care făcea parte dintr-un cadru incompatibil cu viziunea marelui filosof grec. În opoziție cu viziunea aristotelică, viziunea teologică tradițională, dar și cea teologică și de filosofie naturală de după secolul al treisprezecelea afirmă contingența lumii. Această noțiune de *potentia absoluta* a fost extinsă de Descartes, de exemplu, inclusiv la legile matematicii și ale logicii, afirmând chiar că ea nu poate fi constrânsă nici măcar de legea non-contradicției. Dacă voința divină e identică cu ființa lui Dumnezeu, atunci Dumnezeu poate face absolut orice, încălca legea terțului exclus, poate deveni altceva etc. Se poate afirma că această noțiune de putere absolută are o origine filosofică păgână, și nu biblică, așa cum și-au dorit susținătorii ei. Ea are ca punct de start doctrina simplității absolute a lui Dumnezeu, care provine nu din Biblie, ci din platonism și gândirea greacă, o doctrină care are un bagaj greu și care afirmă identitatea dintre voința și esența lui Dumnezeu, dintre predicatele divine și esență, dntre predicatele divine, deosebirea dintre ele fiind doar una mentală; având în vedere că voința este identică cu esența, Dumnezeu poate să vrea și ceva ce încalcă legea non-contradicției, sau să o condamne pe fecioara Maria să facă din bine rău și viceversa[4]. O formulare a ideii de simplitate divină absolută o găsim la Toma din Aquino în celebra sa *Summa Theologica*[5]. Afirmând că omul nu poate spune ceea ce este Dumnezeu, teologul apusean încearcă să arate ceea ce nu este El. Toma face acest lucru îndepăr-

[3] *Ibidem*, pp. 7–8.
[4] *Ibidem*, p. 23.
[5] Toma din Aquino, *Summa theologica I*, trad. Alexander Baumgarten (coord.), Polirom, 2009, pp. 70–84.

Scanned with OKEN Scanner

tând atribute precum compunerea, mişcarea/schimbarea etc., afirmând că este absolut simplu. Dumnezeu nu are potenţă, ele fiind act pur – *actus purus*. Este forma însăşi, agentul eficient prin definiţie. La răspunsul dat la articolul 3 din Q.3 (întrebarea 3), Partea I, teologul afirmă că Dumnezeu este identic cu natura/esenţa sa. În el nu există deosebire act/potenţă sau esenţă/existenţă, iar orice distincţie este o distincţie care trimite la modul în care înţelegem noi lucrurile, nu la vreo distincţie în Dumnezeu:

> „Deci, faptul că se spune că dumnezeirea sau viaţa sau altceva de felul acesta este în Dumnezeu, trebuie să se refere la diversitatea care este în accepţiunea intelectului nostru, şi nu la vreo diversitate a lucrului"[6].

În Dumnezeu nu există deci diferenţă între esenţă şi existenţă, pentru că nu există o cauză externă a existenţei şi esenţei Sale, nu există accident, nu există diferenţă gen/specie etc. Tot ceea ce e în Dumnezeu e identic cu esenţa, aşadar şi relaţiile din el. Relaţiile din Dumnezeu nu diferă de esenţă decât din pricina modul în care le înţelegem[7]. Orice nu este esenţă divină este creatură[8], iar ceea ce ar fi diferit de esenţă ar fi un accident sau un adaos, dar în Dumnezeu nu pot exista accidente. Aici se ajunge la un paradox, deoarece Toma afirmă că totuşi relaţiile de paternitate şi de filiaţie sunt reale în Dumnezeu, dar ele sunt identice cu esenţa divină – fiinţa relaţiei şi fiinţa esenţei fiind identice în această construcţie teologică. Mai departe el susţine că aceste distincţii sunt reale, dar nu în mod absolut, ci în baza a ceea ce este relativ. Diferenţa dintre paternitate şi filiaţie, sau dintre bunătate şi putere, se face doar pe baza semnificaţiei termenilor, dar acest lucru face ca să nu existe vreo distincţie reală între putere divină şi bunătate divină, sau între acestea şi înţelepciunea sau cunoaşterea de sine divină (Q.14, Art. 4,), aşadar nici între filiaţie şi paternitate sau între atributele divine:

> „Apoi, aşa cum paternitatea şi filiaţia se deosebesc de esenţa divină în baza semnificaţiei termenilor, la fel şi bunătatea şi puterea. Dar, datorită unei astfel de distincţii, nu există nici o distincţie reală între bunătatea şi puterea divină. Prin urmare, nici între paternitate şi filiaţie"[9].

Pluralitatea sau multiplicitatea semnificaţiilor numelor/atributelor divine ţine de raţiune, aşadar de modul în care percepe şi înţelege omul, şi nu de lucrul în sine, adică de fiinţa/esenţa lui Dumnezeu în cazul de faţă. Această identitate între diferitele atribute divine este valabilă şi privitor la voinţa divină. Voinţa divină este şi ea identică cu esenţa sa:

> „De unde rezultă că, de vreme ce voinţa lui Dumnezeu este esenţa lui, ea nu este mişcată de altceva în afară de sine, ci doar de sine, în sensul în care a înţelege şi a vrea sunt numite mişcări"[10].

---

[6] *Ibidem*, p. 73.
[7] *Ibidem*, pp. 287–288.
[8] *Ibidem*, p. 287.
[9] *Ibidem*, pp. 288–289. (Q.28, Art. 3, paragraful 2)
[10] *Ibidem*, pp. 216–217.

Scanned with OKEN Scanner

Mai departe apare și identificarea dintre persoană și esență, Toma preluând concepția lui Augustin, care spune că atunci când spunem ceva despre Dumnezeu-Tatăl, spunem ceva despre substanța Acestuia[11], iar o persoană în Dumnezeu semnifică esența. Diferența dintre persoane și esență este doar conceptuală, dar o relație prin raportare la cealaltă capătă, datorită opoziției, o distincție reală. Distincție reală între ele nu există cu adevărat[12]. Acest model al înțelegerii lui Dumnezeu nu a fost refuzat sau respins de către cei ce au criticat și distrus sinteza dintre teologia biblică și filosofia antică clasică neoplatonico-aristotelică. De fapt, ecuația care stabilește identitatea dintre esență, voință și atribute nu a fost deloc contestată. În fond a făcut posibilă accentuarea și reducerea lui Dumnezeu la voință și la unitate monolitică, și a deschis drumul considerării oricărei ordini morale ca fiind contingentă și depinzând exclusiv de voința lui Dumnezeu, și mai târziu ca depinzând de voința omului, acest mini-dumnezeu nominalist-voluntarist. Pentru această viziune teologică nu există cele din „împrejurul lui Dumnezeu" prin intermediul cărora poate fi cunoscut, adică energiile, puterea sau slava lui Dumnezeu distincte de esența sa. Esența nu poate fi cunoscută în această viață, iar distincția e considerată, conform gândirii grecești, compunere. Noi îl cunoaștem pe Dumnezeu, conform tradiției creștine autentice, prin intermediul celor din jurul lui, nu al în-sinelui[13], așadar prin intermediul energiilor necreate, care sunt diferite de esență; pentru patristică, diferența nu înseamnă nici compunere, nici dialectică. Teologia occidentală, fie că e vorba de Augustin, de Toma, Ockham sau Scotus, este produsul celor ce, precum Arie și Eunomie, despărțeau dumnezeirea într-o parte necreată, sau nezidită, și una zidită, sau creată; necreată e doar esența, ființa, cu care e identificat Dumnezeu, iar lucrarea/operațiile/energiile sunt create[14] – de unde și noțiunea de har creat în teologia occidentală. Conform teologiei răsăritene, lucrarea sau energiile lui Dumnezeu în relație cu lumea sunt multiple, chiar dacă după natură se spune că este o singură lucrare, o singură voință, o singură ființă. După ființă/esență Dumnezeu rămâne necunoscut[15]. Înțelepciune, putere, bunătate, etc. sunt energii/operații, nu esența divină precum în teologia scolastică și urmașele ei. O ființare este caracterizată prin lucrare/operații/*energia*. Dacă nu posedă așa ceva nu există. Așadar, există și lucrări specifice lui Dumnezeu, care sunt necreate. Preluându-l pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, Palama arată că Dumnezeu se caracterizează prin lucrarea necreată. Dacă însă ființa divină nu ar poseda astfel de energii, așadar dacă nu ar exista o distincție reală în Dumnezeu, El nu ar mai putea fi cunoscut, nici măcar prin analogie[16], pentru că esența lui Dumnezeu e mai presus de orice, de negații și de afirmații. Concluzia lui Grigorie Palama este foarte clară, ea rezultând din disputa sa cu Varlaam. O teologie care afirmă

[11] *Ibidem*, p. 355.
[12] *Ibidem*, p. 356.
[13] Sfântul Grigorie Palama, *Opere Complete*, Vol. II, trad. Cristian Chivu, Cornel Coman, Adrian Tănăsescu, Caliopie Papacioc, Cristina-Costena Rogobete, București, Gândul Aprins, 2013, p. 253.
[14] *Ibidem*, p. 289.
[15] *Ibidem*.
[16] *Ibidem*, p. 291.

Scanned with OKEN Scanner

simplicitatea divină după modelul filosofic elin, aşadar păgân, duce la negarea lui Dumnezeu. Îl face inexistent. O rădăcină şi un impuls al ateismului modern este cuprins deja în această sinteză neoplatonico-creştină a lui Augustin, Boethius. Toma din Aquino etc. Şi este prezentă indirect şi reducerea persoanei umane la capacitatea de a voi şi alegere, prin identificarea esenţei voinţei cu esenţa divină şi accentuarea acesteia în teologia voluntarist-nominalistă ulterioară.

Pe baza modelului voluntarist şi nominalist generat de Ockham, dar întemeiat în concepţia simplicităţii divine absolute de sorginte platonică, se poate întemeia o cunoaştere sigură a fizicii, a legilor mişcării şi repaosului, dacă le întemeiem direct în voinţa divină, care aici este identică cu esenţa divină (la John Locke). Pentru alţii, precum Pierre Gassendi, aceste legi nu sunt întemeiate în voinţa divina, fapt care le-ar face imutabile (identificarea voinţei divine, a predicatelor divine, a activităţilor divine cu esenţa mai duce la o implicare: anume la identificarea între ele a acţiunilor divine, dar şi la separarea dintre Dumnezeu şi lume, pentru a evita panteismul; de aceea la Fericitul Augustin, dar şi în teologia catolică, harul este unul creat, nu necreat). Distincţia creştinismului autentic dintre esenţă, acţiune – energia şi persoană nu există aici, aşadar intervenţia în lume se face prin mijloace create, ceea ce pune o serie de probleme. Separarea face posibilă viitoarea separare dintre lume şi Dumnezeu din teologiile lui Ockahm, Scotus sau Suárez , unde creatura nu mai e străbătută de *telos* transcendent). Din identificarea dintre esenţa divină şi voinţă, dar şi din identificarea oricăror acţiuni divine între ele şi cu esenţa, decurge invariabil un lucru care subminează întreprinderea ascunsă în spatele distincţiei dintre *potentia ordinata* şi *potentia absoluta*. Actul de a crea nu mai este un act liber, ci unul necesar, întrucât se identifică cu esenţa, iar actul de a crea devine identic cu acela de a condamna pe cineva la iad, sau cu acţiunea lui Hristos de a merge pe ape. Problema este că într-o astfel de doctrină creaţia devine eternă, iar pentru că Dumnezeu devine sau e considerat *actus purus*, rezultă că nu mai sunt posibilităţi/potenţe în El, aşadar nu se mai poate pune problema altor lumi, dar nici a contingenţei lumii. Pe scurt, ideea simplităţii divine absolute – care nu este contestată de teologia occidentală în întregul ei – subminează proiectul reafirmării omnipotenţei divine şi a afirmării răspicate a contingenţei lumii[17]. Însă această nouă concepţie teologică (*via nova*) – bazată pe o presupoziţie elenistică nescoasă la lumină – mai produce ceva nou, nedorit probabil de cei ce susţineau această teză – anume individualismul şi relativismul moral. Dacă legile morale sunt contingente, iar binele/răul sunt stabilite după bunul-plac al lui Dumnezeu – acesta devine relativistul-şef principal, poate chiar principiul relativismului post-modern. Ordinea naturală, ca şi cea morală, există doar pentru că Dumnezeu se auto-limitează, se abţine de a se comporta capricios. Revenind la intenţiile declarate ale teologiei voluntariste şi nominaliste, ale implicaţiilor evidente, cercetătorul ce se ocupă de natura sau ordinea morală se ocupă doar de ceea Dumnezeu a făcut *de facto*, nu de ceea ce ar putea să fi făcut sau ar putea să facă. Cunoaşterea se bazează pe nişte supoziţii, pe contingenţe

[17] Francis Oakley, *op. cit.*, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

(sigur că atunci când Dumnezeu e scos din ecuație, aceste supoziții sau contingențe devin certitudini absolute). Dar în această concepție despre lume, cunoaștere, Dumnezeu, nu mai poate avea loc o teologie naturală, care să raționeze plecând de la lucrurile create, prin analogie, la esența divină. Aici apare încă un punct de ruptură dintre lume și Dumnezeu, ideea contemplării acestuia plecând de la lume, de la ordinea din lume, fiind astfel anihilată. Așadar, încă un pas către modernitate și spre instaurarea lumii sau creației ca o realitate inteligibilă în sine, ce funcționează fără referințe la Dumnezeu, însăși distincția dintre *potentia ordinata* și *potentia absoluta* sugerând existența unei ordini separate și autonome pe care *potentia absoluta*, sub forma miracolelor, o încalcă.

MODERNITATE ȘI TRANSGRESIUNE. SUVERANITATEA OMULUI, UMANISM ȘI TRANSUMANISM

Făcând un salt la secolul sau secolele XX/XXI, ne confruntăm cu probleme care par a fi fără legătură cu cele afirmate mai sus. Iar domeniul pare la fel de îndepărtat, anume cel a politicii, al existenței sociale, al proiectelor care se impun prin intermediul instituțiilor, într-un mod mai mult sau mai puțin democratic, într-o lume care a fetișizat și ridicat la principiu suprem transgresiunea, plecând de la un punct de vedere care poate fi considerat determinism tehnologic[18], o utopie tehnocratică care dorește într-un fel au altul eradicarea umanului, așa cum îl știm, și deificarea lui prin tehnică. Acest model tehnicist reprezintă o intensificare a anumitor ideii prezente în modelul politic, social și uman dominant, adică în liberalism, dar care sunt esențiale acestuia: cultul individualului sau mai bine spus rearanjarea întregului univers în jurul individului și dorințelor acestuia – care aduce cu sine un relativism absolutizat la bagaj ce astăzi tinde să devină normă, o invocare a unei voințe a poporului care funcționează ca un fel de voință divină, un cosmos fără *telos*, moștenire a teologiei voluntariste și nominaliste mai sus-menționate, plus ideea că natura este cumva defectă, atât cea extra-umană, cât și cea umană și că trebuie îmbunătățite pentru a corespunde dorințelor omului. La aceasta se adaugă și ideea Singularității, adică a apariției inteligenței artificiale – implicând noțiunea prometeică/luciferică că omul poate crea viață – ca și a unificării dintre om și mașină/computer, astfel omul dobândind un statut de zeu, nemurire etc. Astfel de idei nu s-au născut nici ieri, nici azi, dar au fost expuse magistral din punct de vedere cinematografic în *2001: A Space Odyssey*, unde eroul principal, Dave Bowman, suferă o transformare de tip alchimic și renaște sub forma Copilului stelelor – *Starchild*, așadar a unei entități ce a dobândit stăpânirea spațiului și timpului. Aceasta se petrece datorită intervenției unor forțe extraterestre și a tehnologiilor lor simbolizate de monolitul negru – poartă stelară ce îl catapultează prin spațiu și timp. Opera cinematografică, care diferă de cartea lui Arthur C. Clarke, ne oferă o narațiune evoluționistă, având ca fundal simbolic compoziția lui Richard Strauss *Also sprach Zarathustra* (important mesaj simbolic ce trimite la supraomul nietzschean), afirmând că destinul evoluției este

[18] Adrian Pabst, „«War of Positions»: Liberal Interregnum and the Emergent Ideologies", *Telos* 183, 2018, pp. 169–201.

Scanned with OKEN Scanner

tocmai transformarea omului în Dumnezeu, aşadar în principiul ontologic al întregii existenţe. În cărţile din această serie, mai ales în *3001. The Last Odyssey*, Arthur C. Clarke ne descrie unificarea dintre Dave Bowman – Arcaşul, corespondentul modern al lui Ulisse – cu HAL, inteligenţa artificială care în film şi în prima carte din serie este antagonistul echipajului uman, ajungând-se la HALMAN, adică la combinaţia dintre om şi maşină pe care transumaniştii o visează astăzi. Pentru acest ultim avatar al modernităţii, ordinea socială şi naturală moştenite sunt arbitrare şi iraţionale, limite impuse minţii umane în mod arbitrar, minte care creează artificial realitatea din nimic. Întărit (*enhanced*) prin tehnică, omul ia locul lui Dumnezeu şi îşi închipuie că dă sens realităţii şi că e legitim să o modifice după propria plăcere[19]. Nu există un scop al realităţii, iar aceasta este un flux, o transformare permanentă, trebuind să menţionăm că noţiunea de evoluţie sau ideea de evoluţie reprezintă nu atât un adevăr ştiinţific, cât o viziune despre lume şi o paradigmă cu implicaţii sociale şi politice. Într-un fel sau altul voinţa umană este o voinţă de nimic – *will to nothingness*, sau mai bine spus, o voinţă de depăşire şi de transgresiune, de anihilare a orice îi stă în cale sau îi impune limite. Stabilind sau decretând ca fapt fundamental evoluţia, se poate construi o ontologie sau o serie de ontologii în care omul ajunge să ocupe punctul ontologic central, adică acel punct pe care îl numim Dumnezeu, existând paralele evidente cu diferitele ontologii extrem orientale în care de la furnică, prin aşa-zise reîncarnări succesive, prin perfecţionare spirituală, se ajunge la statutul suprem de zeu. În aceste ontologii, zeii, inclusiv zeii supremi şi realitatea extramentală sunt doar iluzii puse de sinele absolut exprimat în fiecare creatură şi care, o dată eliminate prin conştientizarea de către om a faptului că sunt iluzie şi că omul e identic cu sinele divin, impersonal, permit tocmai atingerea acestui statut ontologic suprem. Transumanismul, dar nu numai, este corespondentul modern şi materialist al acestei viziuni, care rămâne solipsistă şi demonică, inclusiv în diversele ei manifestări religioase. Această viziune face explicit ceea ce este implicat în ideologia antropologică modernă despre om, în principiu liberală, care ne oferă un tablou abstract despre om, care nu e bărbat şi nici femeie, care subzistă în sine în afara oricărei comunităţi istorice şi concrete, care e dotată cu drepturi, dar fără nicio îndatorire, şi care stabileşte prin voinţa sa ceea ce este bine sau rău. Pentru acest individ, lipsit de orice legături organice şi comunitare, orice limită sau constrângere apare ca o lipsire arbitrară de libertate, ca şi orice ataşament, relaţie de rudenie etc., întrucât sunt realităţi exterioare lui, nealese, accidente. Transumanismul pare a fi un pas înainte către realizarea acestui ideal:

> „The Promethean spirit promises to release us from our affections and attachments to relationships and institutions that make us more fully human as social, political beings. That is what Brassier means by 'nihil unbound'"[20].

Această viziune reprezintă realizarea unei ontologii a imanenţei, a unei ontologii a posibilităţilor infinite, care completează tehnic natura, aceasta fiind văzută ca deficientă[21].

---

[19] *Ibidem*, p. 174.
[20] *Ibidem*, p. 175.

Scanned with OKEN Scanner

„The individual, released from all constraints, can be whatever she wants"[22].

Această atitudine se exprimă și în legislația privitoare la eutanasie sau cea care permite schimbarea de sex, mai ales la minori și fără consimțământul părinților, aici exprimându-se subordonarea valorii vieții, care ne este dată sau care este un dar, voinței individuale de alegere sau a dobândirii fericirii, care este construită conform dreptului natural modern, hedonist, al plăcerii și maximizării acesteia, a utilității și a evitării durerii, având de a face aici cu o atitudine solipsistă care nu implică propria înflorire sau fericire în relație cu ceilalți. Atitudinea exprimată aici este tipic modernă și afirmă refuzul de a accepta că suferința, pierderea sau moartea sunt inerente vieții. Liberalismul refuză această atitudine pentru că ideea fragilității și limitelor voinței umane implică un obstacol în a te simți mereu bine[23], în a fi *selbstgerecht*, în fapt un refuz al faptului că omul este o ființă dependentă ontologic, că este pasivă ontologic. Civilizația modernă, liberalismul în particular, nu mai recunoaște dimensiunea sacră a vieții, faptul că viața are această dimensiune ce transcende voința umană și că, de fapt, viața omului, societatea se întemeiază nu pe drepturi și a face ceea ce vrei, ci pe renunțare, pe limitarea voinței proprii, a dorințelor.

O altă direcție de descriere a acestui proces, a divinizării omului și voinței sale, poate fi zugrăvirea modului în care teologia occidentală a conceput procesul de individuare, de realizare ontologică a unui lucru. Aceasta poate fi autonomă (materia împreună cu forma în termeni aristotelici, unde primul mișcător e îndepărtat de lucruri și fără cauzalitate eficientă) sau relațională, adică prin relațiile și interacțiunea cu restul ființărilor și cu cauza supremă care se auto-difuzează fără a se diminua în creație. În acest din urmă caz, ceea ce are prioritate este relația, și nu substanța și individualul ca atare, ca unitate închisă în sine. Unitatea și individualitatea unei ființări create este dată de hiperindividualitatea și unitatea divină. Faptul că o ființare creată are o coerență a ei provine din participarea la Binele care se auto-difuzează, ca să folosim un limbaj platonic. Astfel, fiecare lucru se arată a fi imagine și asemănare cu Dumnezeu, existența sa fiind condiționată de relația ontologică de dependență față de el.

GENEALOGIA TEOLOGICĂ

Un tablou al acestei istorii ne oferă Adrian Pabst în a sa *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*[24]. El trasează o genelogie a modernității care scoate la lumină presupozițiile teologice ale acesteia, oferind și o alternativă teologică și filosofică de tip holistic la liberalism și individualism. Această moștenire neoplatonic-aristotelică este esențială pentru creștinism, cel puțin în Occident, care însă a lăsat loc unei alte inter-

[21] *Ibidem.*
[22] *Ibidem.*
[23] *Ibidem.*
[24] Adrian Pabst, *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*, Wm. B. Eerdmanas Publishing Co., Grand Rapids, 2012.

Scanned with OKEN Scanner

pretări, în care nici realitatea, nici individuaţia nu mai sunt văzute ca fiind dependente de Dumnezeu. Treptat, creaţia este redusă la cauzalitate eficientă, iar particularitatea e văzută ca fiind rezultatul unei *fiat* divin, sau ca ceva realizat de lucrul însuşi sub un impuls sau necesitate transcendentală. Aşadar, un mecanism intern imanent ia locul participării, al legăturii cu divinul. Aşa cum arată John Milbank în prefaţa cărţii lui Pabst, individualitatea devine fie obiectul unui fideism rupt de orice posibilitate de cercetare sau cunoaştere raţională – dacă e produsul unei hotărâri divine –, fie devine un transcendental, adică o condiţie de posibilitate a ceea ce există, adică o condiţie a înţelegerii, dar nu ceva accesibil acesteia, o realitate primordială subzistentă ca atare[25]. Substanţa şi individualitatea are acum absolută prioritate ontologică şi toate fiinţările sunt în ele însele înainte de a intra în relaţie unele cu celelalte, acest lucru înstăpânindu-se în gândire din secolul al şaptesprezecelea. O fiinţare, chiar dacă e creată de către Dumnezeu, nu mai este considerată a participa la auto-difuziunea acestuia prin care el susţine lumea şi lucrurile, participare în actul sau unitatea divină conform teologiei scolastice, ci e considerată a fi o existenţă explicabilă şi descriptibilă care are sens strict în termenii imanenţi. Astfel, Dumnezeu e scos din ecuaţie şi din viaţa persoanei, dar şi a comunităţii, iar politica îşi pierde orice referenţial transcendent, fiind văzută ca o activitate strict imanentă şi depinzând exclusiv de voinţa individului, a societăţii, a liderului, a unui colegiu invizibil, a poporului etc. La aceasta se adaugă concepţia simplicităţii divine absolute conform filosofiei eline, care identifică pe Dumnezeu cu esenţa, cu voinţa sa, şi care se va exprima cel mai bine tot în nominalism şi voluntarism. Voinţa divină, aşadar, şi unitatea în dauna Treimii va trece pe primul loc, capătă importanţă absolută, iar datorită afirmării puterii absolute a lui Dumnezeu, de fapt a monadei divine închise în sine, modul de a privi creaţia şi viaţa se va modifica, de la acest punct înainte fiind afirmată contingenţa legilor morale înseşi şi a Binelui, o preeminenţă a individualului şi a substanţei în dauna relaţiei. Aici se adaugă şi apariţia onto-teologiei, adică a concepţiei predicaţiei univoce despre Dumnezeu care afirmă că există o continuitate de fiinţă între Dumnezeu şi om, fiinţa devenind un gen logic care încorporează ambii termeni, devenind logic anterioară acestuia. Astfel, se va produce şi o reorientare a teologiei şi filosofiei spre ontologie, unde aceasta din urmă şi raţiunea umană vor trasa regulile cărora trebuie să i se supună Revelaţia şi teologia, pentru că ea deţine principiile generale ale fiinţei. Una din consecinţele acestei revoluţii este faptul că se naşte o raţionalitate naturală foarte restrânsă, lipsită de ceea ce Adrian Pabst numeşte infuziunea supranaturală, dar şi o concepţie teologică despre individuare/individualitate, concepute nonrelaţional, şi care din această pricină face din individualitate o realitate inaccesibilă investigării raţionale, deoarece ea devine un transcendental, o condiţie de posibilitate a inteligibilităţii şi creaţiei înseşi.

Genealogia individualismului şi modernităţii, dar şi a ateismului şi filosofiei politice moderne pe care o oferă Pabst are şi un obiectiv practic, care priveşte modul în care există societatea contemporană şi modul în care se comportă omul la toate

[25] John Milbank, „Foreword", în Pabst, *Metaphysics. The Creation of Hierachy*, pp. xix–xx.

Scanned with OKEN Scanner

nivelurile. Pentru ca omul să își redobândească statul ce îi revine și pentru a evita căderea într-un nou totalitarism întemeiat pe individualism, este necesar a se vedea așa cum este, ca o ființă socială, o ființă dependentă, al cărui temei ființial nu este în sine. Așadar, numai niște viziuni care nu ascund faptul că relația este anterioară ontologic și coextensivă ființării individuale, așadar numai concepții holistice și comunitare ale existenței umane și creației fac posibilă nașterea unei politici sau a unei concepții sociale și politice a autonomiei individuale și colective, care nu e lipsită de orientare către binele comun și de primatul unui set de drepturi și îndatoriri reciproce, trăsături care lipsesc în individualismul modern contemporan[26], întemeiat pe primatul individualului, pe atomism. Această concepție holistică pleacă de la om așa cum există el, și nu cum este el prezent în concepția liberală ca o ființă dezincarnată, fără însușiri și vidă, care nu e definită de însușiri, scopuri etc.[27], ci doar de voință, de capacitatea de a alege. Situația modernă, din punct de vedere moral, social, politic poate fi rezumată prin cuvintele lui David Hart Bentley:

> „Idealul cel mai înalt al modernității – felul aparte în care înțelege autonomia personală – ne cere să ne încredem într-un nimic primordial ce fundamentează întreaga realitate, un vid fertil în care toate lucrurile sunt posibile, din care niciun impediment împotriva dorințelor noastre și în fața căruia putem alege să devenim orice. Spre exemplu, suntem convinși că nu există niciun criteriu solid în conformitate cu care să ne judecăm alegerile, criteriu care să fie superior liberului arbitru. Prin urmare, orice judecată, divină sau umană, este într-un sens o încălcare a libertății noastre"[28].

O altă teză exprimată de către autor este aceea că o societate, pentru a fi umană și a nu cădea într-o unitate și uniformizare tiranică, lucru care se desfășoară în zilele noaste în numele diversității și multiculturalismului, are nevoie să recunoască relația cu Dumnezeu, că existența proprie a fiecăruia și a societății este un dar și că trebuie să își arate gratitudinea față de ceea ce i-a dat ființă.

Afirmația care străbate ca un fir roșu întreagă lucrare a lui Pabst este aceea că individualitatea, individualizarea unui lucru, actualizarea lui ca atare nu pot fi explicate sau determinate plecând de la o metafizică a substanței, care nu ia în seamă relațiile ontologice ireductibile pe care fiecare ființare particulară le are cu restul ființărilor particulare, dar și cu Dumnezeu. Folosind limbajul și concepția aristotelico-tomistă, el afirmă că forma unui lucru este existențial și esențial dată de poziționarea față de alte lucruri. Există o prioritate a relației asupra substanței, existând un scop final, dar și un principiu prim, care sunt ele însele relaționale. Acest principiu prim creator și relațional este Sfânta Treime. Ea aduce din nimic creația în actualitate și oferă ființă tuturor creaturilor – *a share of Trinitarian being*[29], ființă ce provine din dumnezeirea însăși, o afirmație ce din punct de vedere răsăritean este o erezie și o negare a deosebirii ontolo-

---

[26] *Ibidem*, p. xxi.

[27] Alain de Benoist, *Contre le liberalisme. La société n'est pas un marché*, Monaco, Editions du Rocher, 2019, pp. 110–111.

[28] David Bentley Hart, *Ateismul: O amăgire*, trad. Eva Damian, Iași, Doxologia, 2017, p. 43.

[29] Pabst, *op. cit.*, p. xxvii.

Scanned with OKEN Scanner

gice dintre Dumnezeu şi creaţie. O expresie a acestui platonism încreştinat o găsim la Sfântul Grigorie Palama, ea referindu-se la auto-difuzarea lui Dumnezeu în lume, la manifestarea sa, dar nu la fiinţa/esenţa sa:

> „Că ce cuvânt va putea înfăţişa cum Duhul şi pătrunde în tot sufletul, şi în Sime însuşi neieşit rămâne; cum Se revarsă pe de-a-ntregul şi totodată în Sine însuşi rămâne neieşit; şi cuprinde toate şi totodată şi partea Îl încape în chip neîmpărţit; şi de împărtăşit Se face şi totodată nici o părtăşie amestecată nu are cu părtaşul de El; şi neamestecat şi de neatins este şi totodată, prin dumnezeiasca-vedere, un duh Se face cu cei prin rugăciunea curată părtaşi de El, după rugăciunea pentru noi către Părintele Său de obşte"[30].

Lăsând deosebirile între concepţia răsăriteană şi cea apuseană temporar deoparte, concepţia fundamentală a acestui platonism este că individuarea unui lucru nu se face pe baza unor proprietăţi inerente ale substanţei acelui lucru, ci că ea depinde de sursa care îi dă fiinţă sau la care participă. Aşadar, existenţa unui lucru individual relativ independent este făcută posibilă de participarea la o sursă transcendentă, fără ca el să îşi piardă unitatea şi individualitatea, şi nici autonomia. De aici rezultă că existenţa creată trebuie interpretată ca un dar sau ca recepţionare imperfectă, ca reîntoarcere către sursă a acestui dar originar al relaţionalităţii. Creatul participă la sursa fiinţei, iar relaţia de participare care se stabileşte între cei doi poli oferă, după opinia lui Pabst, atât o dimensiune ierarhică, cât şi una egalitară, care oferă un model pentru medierea pe plan politic şi social între unul şi multiplicitate. Această mediere ar trebui, pe plan concret, să fie făcută de cei puţini care sunt preocupaţi de virtute şi de binele comun. Unul şi multiplicitatea nu trebuie opuse, pentru că văzute astfel devin principii opuse care generează conflict şi violenţă. O astfel de viziune care pune substanţa/unul pe locul întâi şi care devalorizează multiplicitatea sau o reduce la iluzie pleacă de la o presupoziţie nedemonstrată şi nejustificată care afirmă preeminenţa ontologică a substanţei asupra relaţiei şi care afirmă că individualitatea este absolută, dar care în acelaşi timp duce la ştergerea oricăror diferenţe între fiinţele individuale, acestea devenind echivalente, interşanjabile. Prioritatea dată substanţei, lucrului individual ca valoare ontologică fundamentală şi absolută duce la ridicarea statului ontologic al individualului deasupra fiinţării comune, la care toate lucrurile particulare iau parte[31]. Numai considerarea lor în relaţiile de participare la sursă, dar şi între ele, poate pune în evidenţă specificităţile lor particulare. Modelul care stă la crearea unei sau unor teologii care separă transcendentul de imanent se află în filosofia aristotelică, unde există o separare clară în Divinitate – primul motor nemişcat, şi lumea sublunară, unde individuarea substanţelor se face datorită materiei, primul motor fiind act pur, pe când fiinţările lumeşti sunt definite de binomul act/potenţă, formă/materie. Aici apare o separare între cunoaştere şi fiinţa transcendentă[32].

---

[30] Palama, *op. cit.*, p. 179.
[31] *Ibidem*, p. xxx.
[32] *Ibidem*, p. xxxi.

Scanned with OKEN Scanner

REÎNVIEREA TEOLOGIEI PARTICIPĂRII

Redobândirea de către teologie a unei adecvate înțelegeri a relației cu divinitatea, dar și a ieșirii din fundătura pe care o reprezintă modernitatea și expresiile ei paradigmatice, cum este transumanismul, pe care l-am menționat mai sus, constă în reîntoarcerea la o concepție platonico/neoplatonico/aristotelică a teologiei și a relației cu divinul. Acesteia îi corespunde o reconcepere a modului de a gândi umanul, socialul, societatea etc. care recunoaște caracterul relațional al existenței, fiind mai potrivită de a dea seama de existența umană, existența socială prin definiție. O astfel de concepție scoate la lumină primatul relației asupra lucrului individual și, prin extensie, al comunității față de individul așa-zis autonom. Ca paradigmă este folosită teologia lui Toma din Aquino, care este o sinteză creștină platonico-aristotelică, unde individuarea fiecărui lucru este rezultatul unui act divin – „act of pure *esse*". Iar sursa interconectivității și unității creației îl constituie Binele divin, care se auto-difuzează gratuit în creație:

> „The divine act makes all beings good and enables them to perfect their given goodness by participating in God through the practice of relations with other beings. The common good that all beings can share in provides the link between Aquinas's metaphysic and his conception of politics"[33].

Filosofia și, prin extensie, orice teologie care preia anumite trăsături de bază ale acestei concepții, este una a participării, asociată îndeobște cu Platon. Filosofiilor denumite platonice li se atribuie și caracterul dualist, lucru pe care A. Pabst îl neagă cu privire la filosofia lui Platon. Chiar dacă aceste acuze de dualism au un temei, Pabst afirmă că atât Socrate, cât și Platon au plecat de la ideea că lumea vizibilă, dar și cea invizibilă dezvăluie unitatea cosmosului și multiplicitatea din care acesta e alcătuit, astfel încât însăși experiența realității îl pune pe om în fața problematicii relației dintre unu și multiplu. Cei doi mari filosofi greci menționați resping concepția ce se regăsește în extremul orient că lumea ar fi o iluzie, sau că ceea ce e conținut în experiență ar fi iluzoriu. Filosofia platonică este definită de o concepție a realului întemeiată pe relaționalitate și pe participare, distincțiile ontologice dintre lumea lucrurilor, a devenirii, și lumea ideilor fiind unificate prin super-ideea de Bine, care este sursa supraființială a oricărei ființe finite. Binele este un absolut relațional care conectează toate celelalte ființări. Lucrurile individuale și particulare sunt instanțieri de neînlocuit ale Binelui absolut. El este prezent în fiecare individuale și le face relaționale, făcând posibilă participarea lor la idei – cea mai înaltă formă de relație fiind la Platon practica justiției în cetate[34]. Ființările individuale nu sunt unități de bază fundamentale și sunt individuate nu doar de către cauzele proxime, ci mai ales de acțiunea primului principiu. Singurul minus în filosofia lui Platon este faptul că nu poate explica rolul materiei în individuare și, evident, faptul că spre deosebire de revelația creștină, materia e eternă, iar Demiurgul nu e Dumnezeu. În acest context, conceptul creației din nimic și

[33] *Ibidem*, p. xxxiii.
[34] *Ibidem*, p. 3.

Scanned with OKEN Scanner

cel de raţiune naturală pot fi îmbinate, furnizând fundalul pe baza căruia ideea creştină a existenţei ca dar al Treimii şi cea a fiinţei ca revărsare a Binelui platonic se pot suprapune. Pe baza acestui model, modul de a gândi substanţele create va fi regândit în conformitate cu imaginea substanţei relaţionale a lui Dumnezeu.

La Aristotel avem de a face chiar cu o separare între substanţă şi fiinţă, fiinţa fiind caracterizată de semnificaţii multiple, neexistând un tip de fiinţă care să fie predicat despre toate lucrurile în comun, deşi ea e comună, ca fiinţă, tuturor lucrurilor. Substanţa e substratul tuturor fiinţelor. Totuşi, fiinţa nu e o substanţă generică a lucrurilor şi nu există, de fapt, o ştiinţă universală a fiinţei ca fiinţă, ea fiind instanţiată altfel în fiecare domeniu[35]. Teologia nu e ştiinţa fiinţei ca fiinţă, ci doar a unei regiuni specializate a acesteia, şi nici metafizică sau ontologie. Există însă o unitate analogică a fiinţei care e exprimată/instanţiată cel mai bine şi concentrat în substanţă, dar metafizica aristotelică nu explică cum şi de ce există multiplicitatea de fiinţe, având în vedere că Primul Motor nu creează. Perplexitatea constă în a lămuri dacă substanţa universală/esenţa este particularizată prin fiinţa concretă sau dacă substanţa/esenţa individuală individuează fiinţa generală. Critica esenţială adresată filosofiei lui Platon constă mai ales în nedumerirea lui Aristotel de modul în care un lucru poate fi atât individual, cât şi esenţă universală – datorită participării. Pentru Stagirit, substanţa individuală e primară, iar formele transcendente sunt reduse la calităţi care pot fi predicate despre ceva. La el individualul dă naştere la individual, iar legăturile cu alte lucruri şi cu Primul Motor sunt doar categoriale, nu metafizice[36]. Substanţa şi individualul au primatul ontologic, nu relaţia. Şi fiindcă Primul Motor nu intervine în lume şi nu e creator, apare întrebarea de ce forma are nevoie de materie sau o caută pentru a se actualiza, sau de ce pura potenţialitate este ispitită către actualitatea conferită de formă, astfel încât devine existenţă. Acest Prim Motor este act pur, nu conţine nicio potenţialitate, şi este complet indiferent faţă de lumea sublunară, adică faţă de creaţie, este gândire care se gândeşte pe sine, energie auto-direcţionată. Individuaţia e redusă la generare, deşi unitatea pe care acest Zeu o reprezintă este ţinta spre care tind toate lucrurile, cu cât mai multă unitate implicând, cu atât mai multă fiinţă. Practic, e reminiscent de o reducere a binelui la Unu, tipică pentru religiile extrem orientale, unde multiplicitatea şi diversitatea reprezintă răul care trebuie învins prin întoarcerea la unitate. Materia şi forma sunt presupuse de acest principiu, individuarea fiind produsul exclusiv al materiei şi formei care sunt cauza materială şi eficientă. Cu alte cuvinte, individuarea, actualizarea şi atingerea perfecţiunii de către o fiinţare e auto-întemeiată, plecând de la două elemente individuale, care se auto-întemeiază, deoarece filosofia Stagiritului nu ne oferă un principiu divin ca o cauză eficientă şi formală care aduce totul în fiinţă. Acest lucru va duce la o separare între activitatea umană şi acţiunea restului universului, creditând un dualism între activitatea practică şi cea intelectuală. Acest lucru e considerat nejustificat de către Pabst, iar modelul pe care îl propune Aristotel privitor la

[35] *Ibidem*, pp. 12–13.
[36] *Ibidem*, p. 21.

Scanned with OKEN Scanner

lume, divinitate, dar și la existența umană anticipează alte modele care exclud acțiunea lui Dumnezeu din lume. Viziunea aristotelică despre etică și politică evacuează actualitatea lui Dumnezeu din actualitatea lumii umane. Cu alte cuvinte perfecțiunea vieții umane se găsește, în ciuda aspirației către Primul motor, în cadru imanent, la nivelul auto-suficienței și suveranității individuale, la nivel individual, social/comunitar, familial etc. Autarhia sau autosuficiența sunt scopul principal spre care omul trebuie să tindă. Dar ontologia și teologia aristotelică reușesc să mențină o ruptură în cadrul ființei, pe care concepțiile filosofice ale lui Aristotel (paradoxal) și ale dascălului său au căutat să o depășească.

Atât Platon, cât și Aristotel cred și afirmă că există o unitate a ființei, nu o multiplicitate care o dispersează. Chiar și pentru Aristotel unitatea este o trăsătură definitorie, deoarece esența este doar una, ca și substanța primă. Esența fiecărui lucru e particulară, iar finalitatea sa corespunde acestei esențe ce se exprimă într-o activitate specifică și care orientează acea ființare către *telosul* ei specific. Iar a atinge acest scop semnifică a atinge independența, așadar autarhia, autosuficiența[37]. Acest scop suprem al tuturor ființărilor este unitar pentru că urmărește autarhia. Iar natura prescrie lucrurilor ceea ce e bun pentru ele, fiind structurată de o ierarhie de bunuri și virtuți. Natura este și etică, și politică, și face ca lucrurile să caute să realizeze autarhia, lucrul valabil și pentru comunitatea umană, pentru *polis*. Așa cum *polisul*/natura umană sunt orientate către cel mai înalt bine, iar activitatea și existența umană sunt deja politică pentru că autosuficiența se realizează în cadrul polisului, sau în cadru social. Dar această unitate este ruptă în două, între cea intelectuală și cea practică, între contemplarea solitară a divinului și restul activităților care fac posibilă urmărirea acestui țel. *Polisul*, sau socialul în termeni moderni, e în slujba acestei autonomii sau acestei căutări a autosuficienței individuale. Cel puțin viziunea aristotelică recunoaște dimensiunea esențial colectivă și socială a existenței umane, a faptului că libertatea pentru om, ca și umanizarea, e posibilă doar în cadrul apartenenței la comunitate, și că aceasta fie că se numește polis sau stat, e anterioară individului și îi impune vrând-nevrând exigențe. E adevărat că Dumnezeul aristotelic este *telosul* tuturor lucrurilor, dar nu acționează asupra lor eficient și nu este creator. Toate activitățile și virtuțile au ca stea polară acest Prim motor, dar acesta nu intervine să le sprijine. Politic vorbind, *polisul* și activitatea omului sunt auto-întemeiate, așadar nu depind și nu conlucrează cu ceea ce se poate numi har divin, iar suveranitatea și autarhia, așadar autonomia/independența, sunt scopurile supreme, chiar dacă ele sunt concepute teleologic. Activitatea (*energeia*) produce actualitatea (*entelecheia*) care îi este propriul țel, iar, în cazul omului, binele se realizează printr-o activitate specifică care este munca și își conține țelul în sine. Așadar, actualitatea *polisului* se realizează prin muncă ce își este sieși scop, fiind astfel ruptă legătură cu actualitatea divină[38]. Fiecare stat reflectă – precum mai târziu monada leibniziană – întregul univers și poate să trăiască pe cont propriu, chiar dacă universul

[37] *Ibidem*, p. 25.
[38] *Ibidem*, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

reprezintă ordinea ultimă și integratoare. Ideea de justiție cosmică, care la Platon înseamnă ca fiecare lucru și ființă se funcționeze în conformitate cu propria-i menire, nu are un contur foarte clar. Justiția e legată exclusiv de *polis*, unde ordonează și leagă între ei indivizii. Virtuțile ce domină cetatea sunt pur umane, iar însăși activitatea prin care omul devine autarh și suveran prin imitarea divinității duce în mod paradoxal la separarea de actualitatea acestuia. Însă aceste idealuri nu se pot realiza în totalitate. Faptul că omul e o ființă politică/socială arată că el este dependent de activitățile desfășurate în comunitate, pentru că are nevoie să îi fie asigurate nevoile de bază, ordonate în conformitate cu bunurile secundare. Ceea ce e evident este că activitățile umane nu sunt ordonate după un tipar transcendent, venit de sus. Ele sunt ordonate pur imanent, iar contemplarea divinității nu duce la transformarea sau transfigurarea existenței umane. Avem o anticipare a unor dezvoltări teologice care ne-au adus în epoca post și anti-creștină în care trăim astăzi.

Față de Platon, Aristotel produce o explicație a modului în care materia participă la creație, la individuarea unui lucru, dar pierde totuși principiul ordonator și unificator al universului pe care Platon îl oferise. Pabst argumentează că acesta din urmă oferă o privire unificatoare relațională asupra existenței, privire care nu poate fi redusă la dualism sau la participare. În opera platonică se regăsesc noțiunile de prezență (*parousia*) și de comuniune (*koinonia*), care sugerează că formele sunt prezente cumva în lucruri, fiind vorba nu doar de o relație de participare de jos în sus, ci de una de coborâre a ceea ce e sus în ceea ce e jos. Această relație este asigurată de către forma formelor, Binele care e prezent în toate celelalte forme, dar și în ființările particulare[39]. Există o prioritate relațională a prezenței față de participare în opera platonică, astfel încât Binele se auto-difuzează sau se dăruiește pe sine extatic, infuzează toate lucrurile cu bunătatea sa, iar prezența sa generativă în lucruri face posibilă participarea la formele universale. Există o relaționare a formelor cu alte forme și cu Binele, și există relația care acordă structură și ființă, relație în care ființările participă. Cele două se intersectează într-un spațiu intermediar, dar nu se confundă. Relaționalitatea trimite la dobândire, pe când participarea, la posesie. O descriere alternativă este termenul de asemănare, care traduce tocmai prezența formei în ființările ce depind în existența lor de forme. Ființările nu se auto-generează și nu sunt subzistente prin propria lor putere, chiar și în sensul în care li s-ar acorda o putere auto-generativă pe termen limitat asemănătoare cu o baterie. Iar formele, la rândul lor, sau universalele nu sunt nici ele chiar auto-subzistente, ci sunt generate de către Bine și participă și ele unele la altele. Individuația are aici alt aspect decât la Aristotel sau în teologiile generate de nominalism și de identificarea esenței divine cu voința divină. Ea este menținerea și perfecționarea relaționalității prin dobândirea cunoașterii Binelui și a practicii justiției în *polis*. Justiția nu e doar o chestiune ce privește o entitate comunitară care în funcționarea ei nu este afectată de nimic transcendent. A fi înseamnă a fi unul, și a fi unul înseamnă a fi un individual, dar nu în sens de autosubzistență și de preeminență a substanței

[39] *Ibidem*, pp. 32–33.

Scanned with OKEN Scanner

individuale. Individualitatea e legată de relaționalitate, iar identitatea și permanența ei în spațiu și timp nu ține nici de substanță, nici de context. Relațiile dintre particulare reflectă imperfect sau parțial relațiile dintre forme. Fiecare particular posedă caracteristici esențiale în mod relațional, dar și pentru că în ele sunt prezente forme ce sunt ele însele relaționale, fiind aduse în ființă și susținute de către Bine. Nu sunt monade închise în sine[40]. Unitatea lor ca lucru particular se află în ele, dar în ultimă instanță se trage tot din Bine, inclusiv Formele/Ideile transcendente, pentru că totul există prin participare la/prin receptarea Binelui care se autodifuzează. Faptul că Binele și formele sunt deja prezente în particulare face posibil ca acestea să participe la Forme și la Bine. Cunoașterea în acest context trebuie și ea concepută tot în același fel, nu ca o reamintire a unor realități presupus contemplate de către un presupus suflet ce există înainte de naștere. Chiar nașterea conceptelor prin care sunt sesizate Formele în lucrurile particulare ar putea fi privită ca fiind generată de Binele care se autodifuzează. Prezența logosului infinit în cel finit îl întărește pe acesta din urmă ca să poată să ia parte la rațiunea infinită[41]. Fiecare lucru întruchipează o formă, care face ca el să fie atât un lucru particular, cât și un unu. Esența unui lucru este în întregime relațională deoarece, cel puțin în această interpretare a concepției platonice, nu poate există în afara relației cu forma universală ce e prezentă în fiecare particular și care le dă tuturor particularelor forma lor proprie. Aceste universalii sunt individuale și unitare în sine, iar aceasta conferă individualitate și unitate particularelor. Ele sunt reflecții diverse ale Formelor, nu copia lor. Relația dintre ceva și reflecția lui este complet relațională, așadar complet dependentă de ființa care aruncă reflecția. În același timp, ființa reflecției e complet diferită de cea a ființei originare. Lucrurile particulare sunt refractări ale universaliilor, și ele marchează manifestarea unică a acestora. El nu există în afara manifestării universalilor. Așadar, avem aici exprimată o viziune care, atunci când e aplicată la domeniul social, politic etc. este mult mai aproape de înțelegerea adecvată a omului ca ființă socială și a faptului că, în ciuda pretențiilor modernității, a ideii atotprezente de suveranitate, omul este și rămâne o ființare dependentă ce își desfășoară existența în timp și în spațiu, și nu deasupra lor. În varianta filosofiei platonice, Binele supraființial – epitet care denumește supraabundența ontologică a acestuia și nu vreo separare de ființă – introduce în lumea naturală dorința de a-l cunoaște prin intermediul Frumosului care este prezent în lume. A cunoaște Binele înseamnă a cunoaște că existența și lucrurile sunt relaționale, că Binele e în toate și toate în Bine, fără a-și pierde specificitatea. Formele introduc și limite, impun proporții și măsuri. Formele și particularele nu se află în opoziție, așadar. Însă Binele nu e doar ceea ce relaționează toate aceste lucruri și idei între ele, ci și cel ce le pune în evidență prin intermediul frumuseții. Iar cunoașterea Binelui de către om duce la individuarea acestuia pentru că *telosul* lui este aici să cunoască, iar această cunoaștere duce și la o individuare a lucrurilor însele, care sunt altfel cunoscute. La această concepție se adaugă doctrina creației *ex nihilo*, dar și onto-

[40] *Ibidem*, p. 36.
[41] *Ibidem*, p. 40.

Scanned with OKEN Scanner

logia actului/potenţei, care reuşesc să furnizeze ceea ce platonismul nu a reuşit să facă, anume să explice de ce materia face parte din esenţa fiinţelor compuse.

Creştinismul, aşa cum s-a dezvoltat el, a reuşit o anumită sinteză între revelaţia biblică şi anumite curente ale filosofiei greceşti. În ciuda unor diferenţe inerente, ambele centre de simţire şi gândire au plecat de la premisa unei inteligibilităţi a creaţiei, inteligibilitate de provenienţă divină[42]. Sinteza celor două a primit o lovitură din partea teologiei nominaliste şi voluntariste în secolul al XII-lea, prin accentul exclusiv pus pe voinţa divină, pe identificarea lui Dumnezeu cu aceasta, şi care a inaugurat separarea modernă dintre supranatural/natural, dintre credinţă şi raţiune, dar şi separarea disciplinelor, aşadar a teologiei, filosofiei, eticii etc. Punctul de vedere pe care ni-l oferă autorul englez echivalează în mare parte de-elenizarea teologiei creştine cu secularizarea ei, cu divorţul dintre raţiune şi credinţă, şi mai ales cu reducerea raţiunii la o simplă facultate calculatoare, a căutării maximizării plăcerii şi evitării durerii, sau la experimentare ştiinţifică, deducţie logică, calcul matematic. Pentru înţelegerea creştină tradiţională, raţiunea însăşi este un dar de la Dumnezeu, dar care este intensificat sau împlinit prin revelaţie şi credinţă, şi nu o capacitate cognitivă opusă credinţei. El aduce în discuţie concepţia Fericitului Augustin conform căreia credinţa este cea care susţine şi lărgeşte orizontul raţiunii, iar raţiunea este cea care leagă credinţa de dimensiunea cognitivă, punând în legătură, astfel, percepţia, imaginaţia cu viziunea intelectuală, adică cu cunoaşterea lumii şi a lui Dumnezeu[43]. Concepţia sintetică creştină este prezentată de Adrian Pabst în câteva mostre, ca să spunem aşa: Boethius, Augustin, Grigore de Nyssa, Toma din Aquino. Tipul de sinteză pe care aceştia îl ilustrează este prezentat de patristică şi de către scolastica clasică şi oferă un exemplu edificator al modului în care atât gândirea ebraică, cât şi cea elenistă înţelegeau legătura dintre Unu şi Multiplu, ca şi al modului în care concepeau individuarea fiinţărilor particulare. Această gândire atestă că diferenţierile şi presupusa opoziţie dintre creştinătatea orientală şi cea occidentală nu sunt esenţiale, cele două creştinătăţi împărtăşind o moştenire comună teologico-filosofică care, dezgropată şi expusă, oferă potenţialităţi pentru construirea unei modernităţi noi. Una din concepţiile de bază care susţine această sinteză este faptul că Logosul divin este cel ce operează în om ca acesta să îl poată cunoaşte pe Dumnezeu, inclusiv în activităţi cum este gândirea sistematică, filosofia etc. Deşi au fost voci care au respins în totalitate contribuţiile filosofiei la problematica cunoaşterii lui Dumnezeu şi a mântuirii, au fost şi unii ce au acceptat că există o contribuţie filosofică parţială privitoare la cunoaşterea principiului divin. Aici intră în joc concepţia platonică că binele sădeşte în om mişcarea către Bine, Adevăr, Frumos, dorinţa de a le cunoaşte, că Binele face posibilă participarea pentru că este deja prezent în fiinţele particulare, apoi ideea stoică că pentru a duce o viaţă virtuoasă şi dreaptă e nevoie de cunoaşterea adevărului şi că există un singur set de legi naturale, apoi ideea că filosofii păgâni au acţionat în virtutea unor principii naturale care erau preeminent prezente în profeţi şi întruchipate perfect în Hristos etc.

[42] *Ibidem*, p. 50.
[43] *Ibidem*, p. 57.

Scanned with OKEN Scanner

VIA NOVA. NOUA TEOLOGIE

Aceste concepții teologico-filosofice au fost însă înlocuite cu altele, născute din dorința de a elimina din teologie ceea ce apărea ca subordonarea Dumnezeului biblic unor elemente păgâne, fie de sorginte platonică, fie de sorginte aristotelică. A fost eliminată ideea de autodifuzare a Binelui, ca și ideea de comunitate între ființe, însă nu conceptul de simplicitate divină absolută (această problematică nu este prezentă la autorul englez a cărui concepție e prezentată). Aceste teologii care urmează sintezei patristice și scolastice au creat o nouă concepție despre lume, bazată pe separarea dintre natural și supranatural, pornind de la ideea de natură pură și de ființări care se individuează pornind de la sine, și nu de la Dumnezeu:

> „The turn-away from self-transcendent to pure nature and the concomitant separation of nature and grace (and reason and faith) undermine the relational dimension of individuation. For the ultimate cause that individuates corporeal substances is no longer the real relation between creatures and their Creator God but instead is the nature of individual entities themselves, i.e., their real essences cognoscible in themselves and as such. Equally, from the hypothesis of pure nature follows a profoundly abstract conception of natural law that separates knowledge of legal entitlements and obligations from actual political practices"[44].

Drumul către modernitate și lumea contemporană au fost, astfel, create, una dintre componente fiind concepția scolastică despre metafizică ca disciplină care operează într-un spațiu imanent, rațional, și care permite investigarea anumitor probleme teologice legate de Sf. Treime și de cristologie, dar și de investigare a creației fără a face apel la intervenția divină și la participare. Rațiunea nu mai are nevoie de credință, iar credința nu mai intensifică rațiunea și nici nu îi mai lărgește orizontul, iar individuația se va centra în jurul a două concepții timpuriu-moderne, anume a dependenței transcendentale a efectelor de cauză și a autoindividuării entităților, și cea a generării imanente a ființărilor individuale și a unei individuări generate de conflictul perpetuu sau de rivalitatea eternă cu alte grupuri de ființări[45]. Separarea metafizicii de teologie sau întemeierea teologiei pe aceasta, dar mai ales eliminarea ideii de participare relațională și de ființare analogică au dus, conform lui Pabst, la teorii transcendentaliste care acordă primat rațiunii față de credință, daca nu cumva le separă, dar și la concepția unei har creat[46]. Cu alte cuvinte, teologia nu mai revelează ceea ce e adevărat sau cum e constituită creația, ci metafizica și rațiunea dau criteriile cărora teologia și revelația trebuie să se supună. Ea definește spațiul în care teologia, de fapt revelația, operează, deoarece ea ne oferă principiile cele mai generale după care funcționează lumea.

---

[44] Adrian Pabst, *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*, Wm. B. Erdmanns Publishing Co., Grand Rapids, 2012, p. 333.

[45] *Ibidem*, p. 307.

[46] *Ibidem*, p. 308.

Scanned with OKEN Scanner

Una dintre operele care ilustrează acest lucru este a teologului spaniol Francisco Suárez (1548–1617), unde metafizica – bazată pe concepţia univocităţii fiinţei, adică a continuităţii dintre fiinţa creată şi cea divină, este ştiinţa ştiinţelor, totul fiind subordonat unităţii fiinţei[47]. Şi creaţia, şi Dumnezeu stau sub aceeaşi logică a investigaţiei. La acesta, individualul este, de pildă, un element metafizic de bază, care e neinvestigabil. Este un transcendental. Fiinţa ca obiect al metafizicii este definită ca fiind ceea ce are esenţă reală, accesibilă doar intelectului şi abstrasă din manifestarea concretă. Metafizic, dar şi teologic, individualitatea sau primatul substanţei asupra relaţiei devine fundamentală pentru orice demers intelectual. Individualitatea e *a priori* dată, fiind anterioară oricărei investigaţii sau cercetări asupra fiinţărilor. Devine o condiţie de posibilitate a înţelegerii de sine, a lumii, fiind astfel scoasă din aria de investigare intelectuală. Devine una dintre condiţiile de posibilitate ale acestei investigaţii. Acest lucru este opusul atitudinii patristice şi medieval neoplatonice, care nu stabilesc *a priori* obiectul fiecărei ştiinţe, ci fac din acestea rezultatul unei demonstraţii a posteriori care constituie temelia oricărei cercetări ştiinţifice[48]. Această modalitate de a concepe lumea, relaţiile cu Dumnezeu, da a acorda prioritate esenţei şi abstracţiei asupra existenţei, prin conceperea posibilităţii cunoaşterii unor lucruri care nu există actual, independent de actualizarea lor de exemplu, va duce la construirea unor concepţii teologice ce elimină orice activitate a lui Dumnezeu din natură, dar şi din societate, devenind astfel imposibilă constituirea unui simbolism al naturii care să trimită la un referent transcendent sau a unei teologii naturale autentice. Acest proces va face posibilă apariţia ştiinţelor nomologice, ştiinţe ale abordării exclusiv abstracte, cuantificabile, asupra lumii, ale reducerii viului la numere şi cantităţii, dar şi apariţia unor pretinse ştiinţe numite sociale, cu pretenţiile lor de ştiinţificitate bazată pe legi şi modele abstracte ale existenţei umane. Aceste discipline doresc să ofere şi pârghii de îmbunătăţire şi control ale existenţei sociale şi individuale.

După cum am menţionat, una dintre concepţiile scolastice târzii care au făcut posibilă această dezvoltare a ştiinţelor umane este concepţia nominalist-voluntaristă a lui Suárez. Ca orice teologie care refuză participarea, va duce la transformarea minţii umane în ultimul arbitru al semnificaţiei şi valorii în lume, fiind, paradoxal, o reluare în straie teologice a vechii ziceri sofistice atribuite lui Protagoras, că omul e măsura tuturor lucrurilor. Fiinţările create se autoindividuează[49], nefiind nevoie de cooperarea lui Dumnezeu. Dumnezeu exercită o influenţă generală asupra creaţiei, cauzele secundare fiind suficiente pentru a furniza temeiul unei naturii care e creată de Dumnezeu, dar care operează decuplată de acţiunea creativă a lui Dumnezeu[50]. La aceasta se adaugă şi faptul că teologia lui Suárez acceptă ceea ce se numeşte predicaţia univocă, adică concepţia care afirmă că ceea ce se predică despre Dumnezeu se predică în acelaşi sens ca despre creaturi. Între om şi Dumnezeu nu mai există separaţie ontologică,

[47] *Ibidem*, pp. 318–319.
[48] *Ibidem*, p. 309.
[49] *Ibidem*, p. 310.
[50] *Ibidem*, p. 311.

Scanned with OKEN Scanner

ci doar o diferență infinită situată însă pe același continuum și, prin urmare, supusă acelorași principii generale. Creația, în general, și omul, în special, nu mai sunt orientate către supranatural, către har, voința în om fiind redusă doar la o capacitate care nu mai este condusă de această dorință de supranatural, de orientarea către scop. Ea va fi ceva suscitat de către o forță externă, dorința teologului spaniol fiind de a reuși să ajungă la o descriere a omului natural în sine. Suárez inaugurează gândirea modernă[51].

O astfel de viziune teologică, când este aplicată la existența umană și la social, va oferi un tablou abstract asupra existenței sociale, elaborând o nouă viziune despre lege, legislație, politică etc. Această nouă perspectivă se datorează modului în care abstracția este văzută ca având preeminență asupra existenței concrete. Ea se bazează pe radicalizarea teoriei scotiste a cunoașterii intuitive, adică a intuiției imediate a lucrurilor date în experiență, adică a prezenței lor și a faptului că sunt obiecte. Această teorie susține și că este singura temelie posibilă a cunoașterii. Paradoxal, poate părea că o astfel de intuiție imediată nu mai are nevoie de prezența efectivă a obiectului, pentru a îl supune proceselor cognitive. Prezența lor nu mai este indispensabilă pentru cogniție. Aici apărea diferența dintre obiecte ale cogniției exterioare minții și cele interioare minții. Acestea din urmă se numesc intenții de gradul al doilea, iar actele de predicație se aplică conținutului conceptual, așadar intențiilor de gradul al doilea, și nu obiectelor ca atare. Cunoașterea se referă la intențiile secunde, care nu sunt întemeiate pe cunoașterea ființărilor exterioare așa cum sunt ele, ci pe ființările intenționale, adică pe ființările reprezentate/obiective, adică abstrase din existența reală actuală, dar cumva prezente simțurilor și imaginației. Este clar că aici se găsește un început de constructivism, ca și o anticipare a distincției fenomenal/numenal. O astfel de schițare a unui constructivism putem găsi și la Toma din Aquino când afirmă că relațiile din Dumnezeu sunt reale pentru că atât intelectul, cât și rațiunea sunt reale, ca și Dumnezeu și raportul dintre Dumnezeu și om[52]. În teologia/filosofia lui Suárez, aceste ființări intenționale la care se aplică predicatele sunt prezente în mintea umană sub formă de concepte. Acestea sunt predicabile, dar nu prezente în lucrurile înseși. Conceptele devin ele însele obiecte ale cunoașterii și nu mai sunt privite ca având legătură cu realitatea extramentală. Ca ființă obiectivă și reprezentată, pot fi cunoscute imediat, în ele însele și ca atare[53]. La Suárez chiar și actul intelectiv capătă realitate proprie – *realitas obiectiva*. Această concepție despre cunoaștere e anterioară lui Suárez, dar și lui William Ockham și a făcut posibil nominalismul, sau cel puțin l-a inaugurat[54]. Această teorie inaugurează și concepția că lumina intelectului e independentă de lumina oferită de credință/revelație. Această teorie are la bază și concepția lui Ockham, care separă esența de existență, și care face din voința divină impulsul sau forța care pune în mișcare mintea umană, și nu lucrul prezent actual, deoarece puterea absolută și voința divină îi prezintă minții obiecte care nu pot fi (deși se poate pune întrebarea dacă nu cumva ele sunt totuși, pentru că voința

[51] *Ibidem*, p. 312.
[52] Toma din Aquino, *op. cit.*, p. 286 (Q28, articolul 1).
[53] Pabst, *op. cit.*, p. 315.
[54] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

divină poate orice şi se confundă cu esenţa divinităţii). Contrapartea acestui model al cunoaşterii este reconceptualizarea capacităţii de cunoaştere omeneşti şi dotarea ei cu facultatea de a cunoaşte/gândi lucruri fără percepţie senzorială, judecată sau imaginaţie. Aici, participarea şi relaţionalitatea nu mai joacă niciun rol, lucrurile singulare/individuale – adică substanţa – sunt temelia ultimă a cunoaşterii. Lucrurile singulare extramentale sunt cauze primare ale fiinţărilor intenţionale, adică ale conceptelor, şi obiectele primare ale cogniţiei. Conceptele conţin esenţe ce fie nu există, fie nu au vreo relaţie cu realitatea. Conceptele despre obiecte sunt transformate astfel de teologul franciscan Ockham în concepte obiective cărora nu le corespunde niciun obiect prezent. Fiinţa şi cunoaşterea nu mai sunt convertibile, cunoaşterea e transformată sau redusă la reprezentare şi orice judecată estetică este exclusă din cunoaştere, din moment ce frumosul nu mai e ceva ce trimite la un referent transcendent. Obiectul cunoaşterii nu mai e văzut împreună cu relaţiile pe care le întreţine cu celelalte fiinţări. În epistemologia lui Suárez, lucrurile sunt duse şi mai departe, el construind ideea de natură pură, dar şi ideea de cunoaştere obiectivă ce este independentă de obiectele care există concret. La aceasta se adaugă un nou mod de a înţelege conceptul de posibilitate, care afirmă că esenţele există, dar în sensul că există în lumi posibile logic. Esenţa poate fi fără a exista actual, astfel încât îşi subordonează existenţa. Existenţa actuală este subordonată esenţei, putând fi gândită ca o instanţiere a unei esenţe sau posibilităţi. Esenţa există independent de orice act de a fi. Realitatea lucrurilor este, astfel, ruptă de manifestarea lor actuală, de prezenţa lor, putând fi pusă pe seama unei esenţe ce există fără a exista. Orice urmă de transcendenţă sau de profunzime este evacuată din natură, distincţia dintre existenţă şi esenţă devenind pur mentală:

> „Therefore what counts as a being is primarily determined by the intellect and its concepts, not by the actual reality of being itself"[55].

CONCLUZIE

În esenţă, o ideologie poate fi cea care determină ceea ce este adevărat, nu realul însuşi. Toată această concepţie se bazează pe ideea ockhamiană a intuiţiei non-existenţei, adică pe faptul că lucrurile pot fi percepute în realitatea lor făcând abstracţie de existenţa lor. Fundamentul lucrurilor este accesibil doar intelectual, nu prin simţuri, nu prin experienţă, pentru că esenţa e numai pe această cale perceptibilă, ca să spunem aşa. Construcţia aceasta teologică şi epistemologică este în esenţă ontoteologică deoarece afirmă că fiinţa e înaintea lui Dumnezeu şi a creaturilor, fiind un termen mediu care înglobează şi pe Dumnezeu, şi creaţia, precum şi că fiinţa este lucru real şi nu fiinţă în act. Fiinţa lucrurilor reale este conţinutul care se prezintă minţii, fiind abstrasă din orice realitate extramentală, fiind mai obiectivă decât fiinţa în act pentru că e redusă la fiinţa esenţei pure. Fiinţa esenţei constituie ceea ce numim realitatea obiectivă a

[55] *Ibidem*, p. 316.

Scanned with OKEN Scanner

lucrurilor, această esență – obiectualitatea obiectului – fiind singulară, nu universală. Abstracția e mai reală decât realul actual[56].

Astfel e deschis drumul către conceperea lumii, a societății și omului în chip abstract, conținuți în sfere închise, lipsite de relații cu realității transcendente. Omul abstract și subzistent în sine, fără relații cu restul și fără calități și context, care caracterizează modernitatea apare astfel mai real decât omul concret, așa cum este el în fapt. Omul fără calități, omul-amibă, devine modelul, dar și norma societății moderne și contemporane.

Așadar, cunoașterea nu mai pleacă de la un dat accesibil în toată concretețea lui, care aparține unui sistem de relații. Orice obiect al cunoașterii, fie om, societate etc. nu mai este ceva concret, ci devine o abstracție care se presupune că exemplifică o esență ce autosubzistă. Ele nu au nevoie de o actualizare. Își au propria ființă și sunt astfel reale[57]. Ființa reală este pentru teologul spaniol un substrat pentru singularitate, e în serviciul unei esențe singulare. Unitatea este anterioară și are prioritate față de adevăr și bunătate în sistemul său metafizic, așadar și individualitatea este anterioară și întemeiază universalitatea. Pentru el tot ceea ce există sau poate exista este individual și singular. Individualitatea este aici o presupoziție a lumii, nu ceva ce poate fi interogat. Este o condiție de posibilitate. Toate lucrurile ce există se auto-individuează pentru datorită unității care le constituie. Este exclusă creația divină din explicarea faptului că lucrurile sunt indivizi, și este exclusă și tendința sau orientarea către un scop supranatural care să le individueze. Unitatea/unul și ființa sunt convertibile, așadar ființa este un individual. Nu există decât indivizi, nu există societate, ca să parafrazăm pe unul dintre ultimii premieri britanici de anvergură. Și, prin extensie, nu există comunități naturale, toate sunt rezultatul unei sume de indivizi. Temeiul ontologic al popoarelor, familiei etc. este astfel negat. Totuși, unitate și ființă nu sunt tocmai echivalente, Suárez afirmând că există diferențe formale și nominale între ele, care diferențe sunt concepte mentale. Și conform teoriei intuiției și a posibilității cunoașterii unui obiect care nu e prezent sau care nu există, existența conceptuală a unei ființe este mai obiectivă decât existența actuală pentru că abstrage esența din existență. Așadar, și conceptul mental de unitate e mai adevărat decât cel prezent efectiv în lucruri, de unde rezultă că unitatea unui lucru, ca și existența sa efectivă, nu ne comunică nimic despre unitatea și esența lui. Omul nu mai e social, ci e un individ care subzistă în sine, care are o esență ce subzistă în sine independent de ceilalți oameni. Fiecare individ e o esență, care e strict particulară și individuală. Iar această esență dobândită prin abstragere din existența reală a unui individ e mai adevărată decât orice poate proveni din existența sa efectivă. Această unitate conceptuală și transcendentală e precondiția absolută pentru ca lucrurile să aibă unitate și să se individueze, această unitate fiind univocă, aplicându-se și ființei reale, lui Dumnezeu, dar și lucrurilor individuale. Ceea ce e însă nou este concepția că și obiecte fără existență reală pot întruchipa această unitate. De aici va porni și Descartes, cu teoria sa despre realitatea ideilor ce există independent

[56] *Ibidem*, p. 318.
[57] *Ibidem*, p. 320.

Scanned with OKEN Scanner

de obiectul pe care ele îl reprezintă. Lucrurile sau existențele sensibile sunt, astfel, devalorizate și ontologic, dar și epistemologic. Ele nu mai atestă un Bine care se autodifuzează în lume, ci se manifestă doar pe ele însele în singularitatea lor, și dacă comunică ceva, este doar pe sine. Individualitatea și relaționalitatea nu mai sunt coextensive. Universaliile au strict o unitate conceptuală (dar dacă conceptul e mai adevărat decât obiectul efectiv existent, nu ar trebui să fie și el real?). Individualitatea adaugă ceva la natura comună, însă aceasta nu există în afara individualului. Umanitatea este reală doar în persoane concrete, iar identitatea dintre umanitate și persoana concretă e dată de unitatea transcendentală. Numai mintea este cea care sesizează individualitatea unui lucru, unitatea sa, esența lui. Mintea devine arbitrul a ceea ce este real[58]. Diferența dintre existență și esență, sau dintre act și potență, este doar mentală, acest lucru indicând că în lucrul individual poate exista o identitate între esență și existență, un soi de *actus purus* care-i revine numai lui Dumnezeu. Esența există deja prin sine, ea nu are nevoie de un *act of being*, cu alte cuvinte, de un act creator divin pentru a exista. Este cumva separată de creație. Ceea ce numim faptul de a fi creatură e calitate strict conceptuală, deoarece realitatea esenței precede actualitatea existenței și nu dezvăluie nicio relație cu Dumnezeu sau cu scopul final. Ba mai mult, Suárez afirmă că pot exista lucruri ce nu sunt produsul actului creator divin, puterea creatoare nefiind cu necesitate universală[59]. Dumnezeu e redus doar la cauza eficientă, așadar ca scop supranatural al omului este scos din joc[60]. Din pricina aceasta, sistemul conceptualist al lui Suárez (conceptualist pentru că realitatea conceptuală e mai reală decât existența actuală) exclude orice explicare a modului în care individuarea produce diferența, ca și motivul pentru care lucrurile au nevoie sau „doresc" să fie individuate, pentru care tind spre perfecțiune. Acest lucru va fi preluat de sistemul metafizic spinozist, care va da un tablou al existenței ce seamănă izbitor de mult cu realitatea socială creată de individualism.

Aplicând cele ce decurg din gândirea lui Suárez, putem vedea cum această gândire participă la întemeierea modernității și a unui tip nou de societate și de om, în care omul e rupt de seamănul său, iar Dumnezeu a fost complet eliminat din viața cetății. Conform liberalismului, omul este strict individ, iar acest individ este produsul abstracției intelectuale, care se dovedește mai real decât omul existent concret. Esența există și fără a se manifesta în real, iar fiecare om e o esență. Ca atare, omul individ al liberalismului, chiar dacă nu există real, e mai adevărat decât omul concret, cu caracteristici, cu apartenență comunitară. Ca atare și modul în care e concepută societatea, modul în care se face politica se vor schimba. Franciso Suárez produce prin opera lui o schimbare majoră a modului în care se înțelege legea naturală. Dacă, tradițional, aceasta se referea la o ordine vizibilă fenomenal, de la el ea se va referi la ceva ce există în mintea omului. Ea nu mai e prezentă în natura exterioară, ci e întemeiată în rațiunea și voința omului[61]. Și ea reprezintă trecerea de la legea care e justificată de un bine la lega ca

[58] *Ibidem*, p. 327.
[59] *Ibidem*, p. 329.
[60] *Ibidem*, p. 330.
[61] *Ibidem*, p. 331.

Scanned with OKEN Scanner

poruncă. Legea e un act de voință, pentru că ea reprezintă un act al unei voliții presupus drepte și corecte prin care o voință superioară le ordonă unor inferiori/supuși să facă sau să nu facă ceva[62]. Deși este necesară rațiunea pentru a face inteligibilă o obligație, voința are prevalență deoarece are o dimensiune normativă ce lipsește rațiunii. Voința este cea care decretează. Legislatorul conferă prin voință legii acea calitate care o transformă în obligație[63]. Voința și abstracția conduc judecata și percepția, iar judecata are rol de direcționare a raționalității către necesitatea legii. Lumea nu mai revelează activitatea divină sau pe Dumnezeu, așadar nicio lege naturală care există obiectiv în extramental, așa că legea naturală nu putea fi decât transferată în interiorul omului. Francisco Suárez și opera sa se încadrează pe linia teologiei nominalist-voluntariste a lui Ockham, care, pe partea de drept, a contribuit și la justificarea dreptului divin al regilor, așadar la construirea unui eșafodaj care va sprijini pretențiile absolutiste ale regelui. Așadar, totul se învârte în jurul ideii de voință ca sursă a legii, a moralei, fie că e vorba de Dumnezeu, om sau rege. Suárez admite, spre deosebire de Ockham, că voința lui Dumnezeu poate fi cunoscută, iar această cunoaștere duce la cunoaștere binelui din creaturi.

Datorită separării între supranatural și natural, implicație a ideii de natură pură, legea naturală va fi concepută foarte abstract, ducând la separarea drepturilor și obligațiilor de practicile politice locale, adică de existența concretă, dând prioritate abstracției. Legea naturală nemaifiind ancorată în creație, nemaireflectând voința divină, drepturile și obligațiile vor fi întemeiate în voința umană. Legea naturală devine foarte formală, existența umană începe să fie văzută în mod abstract, nemaifiind orientată și in-formată de către realitățile concrete. Astfel se produce separarea cunoașterii aplicării legii de discernământul colectiv și de prezența practicilor comune, ducând la subminarea naturii comunitare a omului[64]. Așa se deschide spațiul pentru drepturile individului, pentru libertatea negativă, fiind puse bazele extinderii acestora:

> „Accordingly, human beings are individuated by exercising their sovereign will rather by participating in a common polity"[65].

Aici sunt vizibile elementele care stau la baza individualismului modern și a concepției societății ca rezultat al unui contract. Dacă perfecțiunea existenței omului depinde de exercitarea voinței sale suverane, atunci și suveranitatea conducătorului va depinde tot de exercitarea acestei suveranități individuale. Suveranitatea conducătorului e indirect dată de Dumnezeu, ea fiind mediată de către indivizi, care, după cum postulează Suárez, sunt liberi de îndată ce s-au născut. Corpul social și politic generează suveranitatea, iar acest corp politic e alcătuit din componente născute libere și egale între ele. Aceasta e o consecință a ideii că esența are ființă în ea însăși, iar fiecare lucru exprimă o esență, ele fiind egale între ele. E adevărat că Dumnezeu creează natura

[62] *Ibidem.*
[63] *Ibidem*, p. 332.
[64] *Ibidem*, p. 334.
[65] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

umană, iar unitatea ei este nu doar naturală, ci şi divină. Creaţia înseamnă învestirea imediată a oamenilor cu putere de la Dumnezeu, iar ei întemeiază puterea conducătorului[66]. Faţă de alte teorii ale contractului social, fie ele mai vechi sau mai moderne, aceasta face din corpul social, prin intervenţia puterii lui Dumnezeu, o unitate organică. Dar ceea ce este modern este ştergerea diferenţelor dintre membrii acestei unităţi. Nu mai există ierarhie, iar starea originară a creaţiei, în general, şi a omului, în mod specific, e o democraţie. Nediferenţierea este dată de dorinţa comună de a dobândi o fericire naturală (să fie aceasta anticiparea masificării moderne prin căutarea confortului şi cufundarea în ideologia acţiunii, în termenii lui Jacques Ellul?[67]). Esenţial este că datorită acestei dorinţe naturale poporul/comunitatea socială şi politică devine corp mistic şi înlocuieşte astfel Biserica. Corpul mistic devine domeniul guvernării seculare[68]. Această unitate mistică a poporului întemeiază şi precede unitatea spirituală bisericească, iar comunitatea mistică ca entitate politică este astfel ruptă de puterea creatoare divină. În fond, este o colecţie de existenţe strict individuale, iar Dumnezeu nu este cauză finală, nu intervine în individuarea persoanelor umane şi nici a comunităţilor. Tărâmul politic, tărâmul social operează independent de activitatea divină, de puterea creatoare care este, cum am menţionat deja, o putere sau influenţă generală, nu specifică. Nu există un impuls supranatural comun comunităţii umane precum în înţelegerea patristică şi scolastică a umanităţii:

> „According to Suárez, nature is not infused with this desire by God's supernatural grace, as it is for Aquinas"[69].

În umanitate există strict dorinţa naturală de fericire în a cărei realizare Dumnezeu nu are niciun rol, ea depinzând în ultimă instanţă de individ şi de organizarea socială şi politică. Aici Suárez ne pune în faţa unui paradox pentru că deşi afirmă existenţa unui corp social organic, aşadar care nu s-a născut prin asociere voluntară, el consideră că starea naturală originară este apolitică, că nu posedă o organizare ierarhică. Aici se anunţă tematica alienării. Prin urmare, organizarea politică, societatea, statul apar ca fiind ne- sau anti-naturale, ducând la pierderea presupusei indistincţii şi democraţii originare. Aşadar, apare alienarea, înstrăinarea. Deşi se pare că există un soi de voinţă colectivă, care ar garanta siguranţa împotriva individualismului, aceasta se exprimă doar în două circumstanţe. Atunci când se creează corpul mistic al poporului – contractul social, şi când suveranitatea e transferată la conducător. Acest act din urmă este ireversibil, fiind nu o delegare de putere, ci mai degrabă o abandonare. Este similară unei înstrăinări şi asemănătoare cu sclavia[70]. Aici se produce un paradox, întrucât comunitatea abandonează propriile puteri de discernere, dezbatere etc. puterii suveranului. Obedienţa, supunerea iau loc libertăţii şi individuării. Iată cum un individualism

[66] *Ibidem*, pp. 334–335.
[67] Jacques Ellul, *Metamorfoza burghezului*, Arad, Sens, 2017.
[68] *Ibidem*, p. 335.
[69] *Ibidem*, p. 336.
[70] *Ibidem*, p. 337.

Scanned with OKEN Scanner

abstract poate duce la absolutism. Teologia suareziană, în ciuda unor aparențe, oferă fundamentele metafizice ale modernității și oferă o teorie a puterii politice care produce logica secular și de monopol a statului modern,[71], stat în care puterea spirituală nu prea mai există. Suveranitatea odată învestită în suveran, fie el personal sau nu, nu mai poate fi retrasă, iar Dumnezeu cu activitatea sa creatoare nu mai are loc aici, ci rațiunea de stat. Se pune baza sacralizării statului, a suveranului, chiar dacă Suárez a respins concepția dreptului divin al regilor. Arena politică, socialul, în general, și relațiile inter-umane sunt scoase din sfera relaționalității și a acțiunii divine. Relațiile interumane sunt și ele tot produse ale voinței, datorită priorității absolute a individualului, fiind izolate de sfera acțiunii harului divin. Lumea creată, așadar, și lumea politico-socială nu reflectă lumea transcendentă sau relaționalitatea intra-divină, iar pe plan politic teologia sa înlocuiește acțiunea divină cu acțiunea umană[72]. O continuare firească a acestei viziuni se găsește la Spinoza, care dorește să ofere proiectul unei existențe politice și sociale democratice, dar care trasează o metafizică bazată pe conflict, ale cărei legi sunt fixe și eterne, și nu din intervenția divină. Diferitele moduri în care se exprimă existența, sau diferitele creaturi, ajung la individuație numai prin conflict, iar cele ce apar și sunt noi se află în conflict cu cele deja existente, trebuind să le elimine. Avem astfel o dialectică între vechi și nou, între trecut și viitor, dacă nu chiar o prefigurare a doctrinei progresului.

La modernitate se ajunge astfel prin intermediul unor teologii care nu țin cont realmente de revelația biblică și elenizează această revelație. Deși aici e doar schițat, primul element este cel al adoptării concepției simplității divine absolute, lucru pe care Pabst nu îl menționează, și care străbate întreaga teologie occidentală, începând cu teologia scolastică, ce sintetizează revelația biblică cu filosofia de sorginte platonică și aristotelică. Acest concept de simplitate divină absolută diferă de cel patristic și identifică esența, natura și ființa lui Dumnezeu, neadmițând distincții reale în divinitate. Avem deja identificarea esenței cu voința, dar și cu acțiunea. Astfel, toate atributele divine, dar și acțiunile efectuate de Dumnezeu, devin sinonime, iar actul creării lumii devine ceva necesar. Apoi, ideile divine se identifică cu esența divină, astfel încât creația devine și ea eternă. Dumnezeu este o esență, acest lucru fiind contrar revelației biblice, unde este persoană, astfel încât apare o delimitare clară între Dumnezeu, acțiunea sa și lume. De unde ideea de har creat și de natură pură. Această identificare a voinței cu esența lui Dumnezeu va produce voluntarismul, iar nominalismul, individualismul, astfel încât, în liberalism, în modernitate, avem o sărăcire a umanului, unde esența omului și libertatea sa sunt reduse la capacitatea de a acționa independent, chiar dacă această independență e numită autonomie. Consecințele sociale sunt destul de evidente și de grave, pentru că morala asociată cu acest tip nou de om este contingentă, așa cum era și morala și binele în teologia voluntaristă și nominalistă.

---

[71] *Ibidem*, p. 339.
[72] *Ibidem*, p. 340.

Scanned with OKEN Scanner

STRUCTURĂ PENTADICĂ ÎN DESCÂNTECUL BUCOVINEAN

ION FILIPCIUC*

„Nu aveau dreptate pitagoreicii când afirmau că pentada este simbolul sănătății?" (Alexandru Surdu, *Pentamorfoza artei*, 2018)

Culegerea *Descântece și leacuri bătrânești de pe valea Sucevei*, întocmită de medicul Vasile S. Cârdei în urmă cu jumătate de veac, material ce a intrat în atenția cercetătorului Vasile Schipor și din care folclorista Elena Pascaniuc a tipărit un grupaj de texte în *Analele Bucovinei*[1], îmi dă prilejul să compar descântecele de pe valea Sucevei cu piese culese anterior din ținuturile românești, iar tematica probează o bogăție care nu poate fi explicată nici prin cunoscuta „circulație folclorică" și nici prin acea banală „transhumanță pastorală", întrucât babele descântătoare nu hălăduiau dintr-un ținut în altul, nu făceau comerț și mai cu seamă erau scutite de... militărie.

Mai mult, prin anul 1975, medicul Vasile Cârdei mi-a propus ca să-l ajut în tezaurizarea unor descântece culese de la mai multe femei bătrâne și doftoroaie recunoscute în satele de pe valea Sucevei, să înregistrăm pe film cinematografic de 8 mm, alb-negru, interpretarea unui astfel de ritual magic. Răspunsul mai multor deținătoare și interprete de asemenea descântece a fost un hotărât nu, cu justificarea că își pierd puterea descântătoare. Ceea ce ne atrage atenția asupra modului de ocrotire și conservare a descântecelor, ce trebuie să se desfășoare doar între descântătoare și pacient, într-un cadru sacrosanct și într-un timp ritualic bine precizat, noaptea, îndeobște într-o noapte cu lună plină, în anumite zile din săptămână, dimineața, înainte de răsăritul soarele.

Descântecul este un text ritualic alcătuit dintr-un șir de cuvinte spuse în șoaptă, cântate în gamă pentatonică, asupra unui om sau animal afectat de o boală sau un beteșug provocat de un agent malefic necunoscut; descântecul se rostește concomitent cu aplicarea unor leacuri preparate din plante (flori, frunze, ramuri, rădăcini), fierte sau în stare naturală, culese din locuri tainice și într-un timp consacrat (solstițiu de vară, solstițiu de iarnă, în cele 12 nopți dintre Crăciun și Bobotează, noapte cu lună plină ș.a.m.d.).

Ținta descântecului este durerea. Mai cu seamă cea din dragoste!!!

Folcloriștii și etnologii români au manifestat un interes deosebit pentru specia descântecului tradițional, și culegerile realizate de pe la jumătatea veacului al XIX-lea

[1] Elena Pascaniuc, „«De plămădit inimile» – o culegere inedită de folclor medical din Bucovina", *Analele Bucovinei*, Rădăuți–București, an XIV, nr. 2 (29), iulie–decembrie 2007, pp. 619–629.

* Fundația Cultural-Științifică „Biblioteca Miorița", Câmpulung Moldovenesc

Scanned with OKEN Scanner

din toate ținuturile locuite de români cuprind o serie bogată de texte și amănunte ritualice, astfel încât astăzi avem la îndemână chiar observații și analize ademenitoare spre o mai bună cunoaștere a unui asemenea fapt cultural:

> „Atmosfera de mister, solicitată de unele tehnici psihiatrice, era creată de alegerea timpului adecvat recitării sau cântării descântecului, de arhaismul liniei melodice pentatonice, de ritmul precipitat cu tonalitate joasă și rostire pianissimo, de dramatismul dialogului descântătoarei cu spiritul malefic, cu boala însăși. După identificarea și pronunțarea numelui care a trimis și a provocat îmbolnăvirea, acesta era amenințat și blestemat, scos din corp și izgonit prin cuvinte, gesturi și acțiuni energice, în locuri de unde nu mai putea lua contact cu bolnavul: *în talpa iadului, în Marea Neagră, peste 99 de hotare, unde Soare nu răsare, unde om nu calcă, în coarnele cerbilor, în capul lupului* etc."[2].

Într-un cuvânt, descântecul este o terapie arhaică, prin cântec, leacuri, gesturi și obiecte ritualice, atestat la toate popoarele încă din cele mai vechi timpuri, precum probează și inscripțiile pe tăblițele de lut de la sumerieni.

Cele dintâi descântece românești consemnate într-un manuscris par a fi fost în culegerea călugărului Porfirie de la mănăstirea Bisericani, la anul 1839, din care câteva – *de bubă rea, de beșica cea rea, de năjit, de cârtiță* și *de cel pierit* – au fost publicate de episcopul Melchisedec în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*[3], după cum ne încredința S. Fl. Marian în introducerea de la culegerea sa din 1886.

Dar, înaintea altor observații, nimerit credem să prezentăm un descântec cules de S. Fl. Marian (din Bucovina?) și publicat în volumul *Descântece poporane române*[4]:

„DE DIOCHI

La răchita cea-nverzită
Șede-o fată despletită
La răchita rămurată
Șede-o fată-nzorzonată
Și se-aruncă de pe-o piatră
Pân-pe-alta-ncolțurată.
Ea-i c-un ochi de sânge,
Cu unu' de foc,
Cel de sânge stânge
Pe ochiu' de foc;
Ea-i c-un ochi de apă,
Cu unu' de foc,
Stânge cel de apă
Pe ochiu' de foc...
Așa mi se frângă
Și să mi se stângă:

[2] Ion Ghinoiu, *Mitologie română. Dicționar*, București, Univers Enciclopedic Gold, 2013, p. 103.
[3] Vezi *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, București, an II, vol. 1, fasc. 2, 1884, p. 382.
[4] S. Fl. Marian, *Descântece poporane române*, Culese de..., Cernăuți, Tipografia R. Eckhardt, 1886.

Scanned with OKEN Scanner

Diochiturile,
Săgetăturile,
Uităturile
Şi pocitura
Şi toată râhna,
Cum se potoleşte
Şi se linişteşte
Vântu' pe pământ,
Furiosu' vânt;
Aşa să se potolească
Aşa să mi se liniştească
Diochiturile,
Săgetăturile
Şi uităturile
Şi pocitura
Şi toată râhna
Diochiturile
Săgetăturile
Cele grele
Măscăţele,
Cele rele.
Şi de este deochiat
De femeie cu baiet:
Crepe-i ţâţele,
Cură-i laptele,
Să se mire noroadele!
De-i deocheat de vreo fată
Mândră şi-mpopoţonată:
Crepe-i ţîţele
Pice-i cosiţele!
De vr-un băiet:
Crepe-i pulpele,
Cură-i sângele!
De-i deochiat de-o vădană
A unui copil mic mamă:
Moară-i copilu'
Mândru ca bujoru'!
Codru' de l-o deochiat:
Pice-o frunza de pe fag!
Câmpu' de l-o deocheat:
Pice-i florile
Ardă-i frunzele!
De l-o deochiet:
Ochi verzii
Ori căprii,
Sau albăstrii,

Scanned with OKEN Scanner

Ochii să-i plesnească,
Sângele-l năpădească,
Sângele-l năbușească!
El să rămâie curat,
Să rămâie luminat
Ca și roua florilor,
În revărsatu' zorilor,
Ca lacrima ochilor,
Ca poala Sântă-Măriei,
Sfânta Maic-a veșniciei;
Ca mă-sa când l-o născut
Cînd s-o născut pe pământ...
Pasăre albă peste N. o sburat
Diociu' în patru o crapat.
Nici cât un fir de mac n-o rămas,
Nici cât un fir de mac uscat
În patru părți despicat –
În fundu' mării aruncat;
Nici atâta n-o rămas,
Căci N. s-o curățit și s-o spalat
Ca auru' strecurat,
Ca argintu' cel curat.
De la mine descântecu',
De la Dumnezău daru';
Descântecu' de la mine,
Leacu' de la Dumnezău,
Că așa voiesc și eu!

Observațiuni: Se descântă diochi cu ascuțitul unui cuțit de 3 ori în cruciș într-un pahar cu apă neîncepută în care se aruncă și niște cărbuni, de unde și zicala – *a stinge cărbuni* –, în înțeles de a descânta de diochi. După ce s-a descântat, suflu de 3 ori în cruciș asupra apei. Poporul crede că descântătoarea, după ce aruncă cărbunii în paharul cu apă, cunoaște imediat dacă N. este deochiat sau nu: dacă e diochiat, cărbunii se scufundă imediat în apă, și invers. După ce stinge cărbunii, apa respectivă se dă bolnavului să o bea, iar ce rămâne se aruncă pe un par sau pe un câne."[5]

Să observăm în descântecul de mai sus elementele din care este alcătuit:

1. *Descântecul*, textul epic povestind despre o fată cu trăsături fantastice – un ochi de foc și altul de apă –, înzestrate cu puterea de a distruge faptul malefic provocat de un agent neștiut – băiet, fată, vădană;

2. *Oficiantul*, descântătorul sau descântătoarea care rostește cuvintele într-un chip misterios asupra pacientului victimă, însoțindu-și textul cântat de un cuțit, un pahar cu apă și cărbuni;

[5] Fără mențiunea ținutului, persoanei și timpului, de unde, de la cine și când a fost cules acest descântec. A se confrunta cu ediția: S. Fl. Marian, *Vrăji, farmece și desfaceri. Descântece poporane române, adunate de...*, editor Dana Poenaru, București, Editura Coresi, 1996, pp. 144–145, cu lecțiuni greșite și ortografie hazardată.

Scanned with OKEN Scanner

3. *Faptul rău*, beteşugul, boala, urâtul, deochiul, durerea, supărarea meteahna, ciuma, provocate de un agent malefic;

4. *Pacientul* victimă, copil, băiat, fată, femeie, bărbat, tineri sau bătrâni, oropsiți de un răufăcător, animale domestice, vacă, oi, cal, pomi, livadă, ogor asupra cărora a venit o năpastă;

5. *Divinitatea* creştină – *Dumnezeu*, *Maica Domnului*, *Iisus Hristos*, *Ioan Botezătorul*, alt sfânt sau un *corp astral* – Soare, Lună, Luceafăr – înzestrat cu virtuți ocrotitoare şi invocat pentru a oferi leacul tămăduitor.

Altfel spus, oficianta descântătoare, cuvintele şi epica descântecului, obiectele şi substanțele din recuzita ritualului nu sunt decât intermediari între pacientul victimă şi leacul binefăcător din partea unei forțe celeste sau divine supranaturale.

Să urmărim aceste cinci mădulare apotropaice din structura ontologică a unui descântec din culegerea medicului Vasile Cârdei, cules – fără menționea numelui sau vârstei persoanei care a rostit textul – în satul Bilca, județul Suceava, în anul 1980:

„DESCÂNTEC PENTRU VACA STEARPĂ

S-o mînecat, s-o mînecat,
Vaca cea grasă şi frumoasă,
Voioasă şi sănătoasă,
De la casa ei,
De la masa ei,
De la ocolul ei,
De la salaşul ei.
O pornit la isvoară cu lapte
Şi la fîntîni cu smiceturi.
Vine să se adape,
Vine să s-a hrănea.
Cînd o fost primejdii mare pe cărare
S-o întîlnit cu 99 farmacatoare,
Cu 99 de ochitoare,
Cu 99 de zburătoare,
Cu 99 de ochitori,
Cu 99 de zburători;
Coarnele le-o ciuntat,
Pulpa i-o sacat,
Mahna i-o luat.
Ea a răgit,
O mugit
Şi-o alergat
Şi-o cătat;
Nime-n lume n-o văzut-o,
Nime-n lume n-o auzît-o,
Numai Maica Domnului
Din poarta cerului.

Scanned with OKEN Scanner

Scară de aur în jos o slobozît
Şi la vaca me o coborît,
Pe dînsa o întrebat-o:
– Ce te caieri,
Ce te vaieri,
Tu, vacă frumoasă?
– Cum nu s-a căiera
Şi s-a văiera
Că ie nu ştie untu' ei,
Brînza ei, smîntîna ei.
De babă-i luată,
De fată-i luată,
De văduvă grasă,
De nevastă cu casă.
În cămară-i lăcătuită,
Cu pietricele zidită,
În putină-i băgată, în străcători legată,
În tîrg îi vindecată.
– Tu nu te caiera şi te văiera
Că eu din ăst cias înainte
Cu secera le-oi secera,
Cu grebla le-oi grebla,
Cu cuţitu' l-oi străpunge
Şi înapoi ţî l-oi aduce,
De la soră, de la frate,
De la neamuri depărtate;
De la soră şi străină,
De la neagră şi păgînă,
Cu seceri,
Cu greblă,
Cu cuţitul
Şi înapoi ţi l-oi aduce
Smîntîna ta grasă ca tocila,
Laptele dulce ca mierea,
Untu' tău galben ca ceara.
Aceea de femeie pizmaşă,
De om îi pizmaş
S-o bată sfînta cruce
Mai mult de văcuţa mea să nu s-apuce.
Văcuţa mea n-are nimica pe lîngă dînsa făcut,
Numai brînza şi smîntîna şi unt îndestulat
Cît Dumnezeu i-o dat.
A altuia nu-i trebe
Cît îi un fir de mac
În patru despicat.

1980, Bilca

Tehnică: Vaca se descântă în timp ce mănâncă tărâţe făcute cu sare."

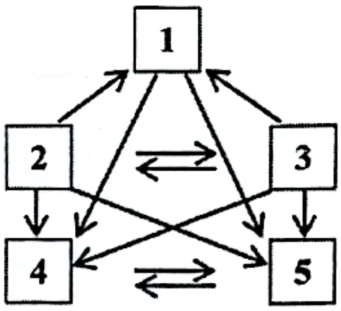
Scanned with OKEN Scanner

*

Întrucât descântecul este un text arhaic şi prezintă o structură pentadică, nu ne rămâne decât să ne întoarcem la cei antici spre a căuta un spor de înţelegere – şi în această privinţă ne vom înlesni cu viziunea pentadică prezentată de domnul acad. Alexandru Surdu în lucrarea *Pentamorfoza artei*[6], unde a fost evidenţiată o *dialectică pentadică* chiar în filosofia lui Platon.

Deoarece

„Platon considera că genurile supreme sunt *cinci*: (1) *fiinţa*, (2) *mişcarea*, (3) *repaosul*, (4) *acelaşi* sau *identicul* şi (5) *altul* sau *diferitul*. Raporturile dintre ele sunt următoarele: fiecare dintre ele participă la (4) *acelaşi* şi (5) *altul*; (2) *mişcarea* şi (3) *repaosul* participă la (1) *fiinţă*; (2) *mişcarea* şi (3) *repaosul* sunt contrare; (4) *acelaşi* şi (5) *altul* sunt şi ele contrare. Notăm participarea cu o săgeată simplă, iar contrarietatea cu două săgeţi opuse"[7].



„Din schema (XI) rămân constante (1), (4) şi (5) pe când (2) şi (3) pot fi înlocuite cu alte cupluri. Deci, fiecare cuplu este raportat la *fiinţă*, la *acelaşi* şi la *altul* pe baza celor 11 relaţii amintite. Or, această raportare constituie o structură *pentadică închisă, saturată*, în care nu mai poate fi introdus altceva şi din care nu mai poate lipsi nimic. Ceea ce sugerează perfecţiunea, pe care o şi visează, de altfel, orice reprezentare pantadică."[8]

Dar, înainte de a găsi „aplicaţiile corespunzătoare", nimerit ar fi să observăm că figura (XI) este înfăţişată în plan, ceea ce nu poate reprezenta deplin „fiinţa" şi relaţiile sale ontologice dintr-un univers mental ce se desfăşoară în spaţiu. Apoi, observaţia lui Mircea Eliade – că „Nu există alt mijloc de a înţelege un univers mental decât situându-ne înăuntru, în chiar miezul lui, pentru a ajunge, de acolo la toate valorile pe care le implică." (Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 151) – ne obligă să căutăm acel miez recognoscibil şi în „universul mental" al… Fiinţei.

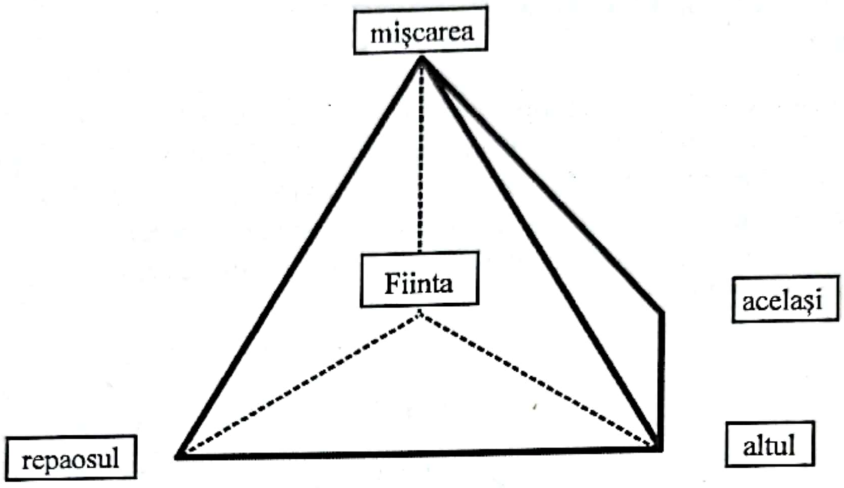
[6] Vezi Alexandru Surdu, *Pentamorfoza artei*, ediţia a II-a, neschimbată, îngrijită de Oana Vasilescu şi Marius Augustin Drăghici, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2018.

[7] Alexandru Surdu, *Pentamorfoza artei*, ed. cit., p. 48.

[8] *Ibidem*, p. 50.

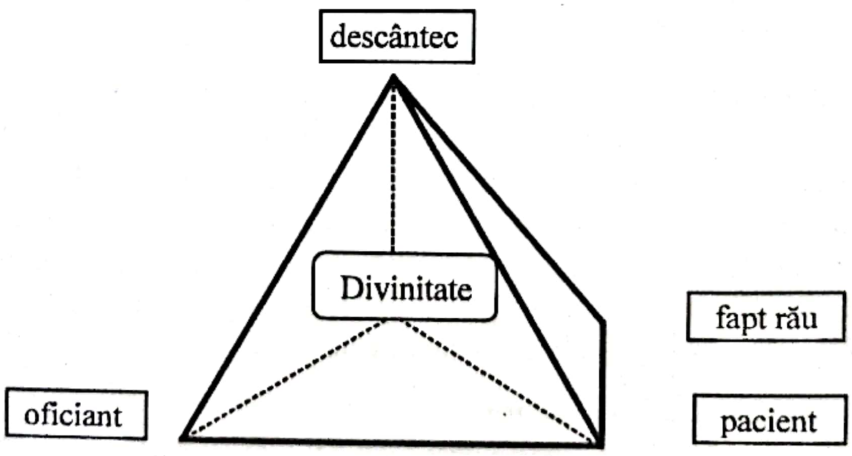
Scanned with OKEN Scanner

În perspectiva unei asemenea... perfecțiuni am sugera ca pentada ființei platonicene să fie ilustrată printr-un *tetraedru* – cel dintâi poliedru regulat, simbolizând *focul* și alcătuit din patru triunghiuri isoscel –, în interiorul căruia să așezăm chiar... *Ființa*, ale cărei raporturi se păstrează echidistante atât cu *mișcarea* și *repaosul*, cât și cu *identicul* și *altul*.



„Important este, în acest context, faptul că dialectica pentadică, nereductibilă firește la schema platonică, se dovedește mai complexă decât cele care îi sunt subordonate, prin simplul fapt că, pe de o parte, le înglobează și, pe de alta, nu le infirmă valabilitatea. Problema, rămasă deschisă, e aceea de a-i găsi aplicațiile corespunzătoare."[9]

Or, structura descântecelor se încadrează în pentada tetraedrului al cărui miez este un punct median între cele patru vârfuri echidistante, figurând relațiile dintre *oficiant*, *pacient*, *faptul malefic* și *textul descântecului* prin care se intermediază *leacul* izbăvitor din partea divinității.



[9] *Ibidem*, p. 51.

Scanned with OKEN Scanner

Un exemplu de pentadă este evidenţiat în teoria medicinei, avansată de savantul român D. Danielopol, fost director al Institutului de Fiziologie Normală şi Patologică, care a scris despre „teoria echilibrului funcţiilor organismului" cu „schema anatomo-fiziologică a mecanismului de reglare a funcţiilor organismului", cu o terminologie foarte apropiată de cea a ciberneticii actuale[10].

> „Între funcţiile organismului, consideră Danielopolu, există un *echilibru*. În stare normală, de sănătate, acesta este *perturbat în permanenţă* de factori interni sau externi (digestie, emoţie, efort, variaţii de temperatură, traumatisme etc.), care determină diferite grade de variaţie ale echilibrului. Ele sunt însă reduse în scurt timp la o stare medie de echilibru, cu variaţii neglijabile, prin ceea ce medicul român numeşte «mecanism de apărare a echilibrului»"[11].

Danielopolu distinge trei tipuri de circularitate care intervin în procesul de apărare sau restabilire a echilibrului funcţional al organismului: cercul reflex echilibrat, cercul reflex deficient şi cercul vicios reflex. Primul este caracteristic stării normale, al doilea, stărilor patologice tranzitorii şi al treilea, stărilor patologice permanente. Cercul vicios reflex

> „menţine dezechilibrul forţelor contrare a căror interacţiune prelungită provoacă slăbirea treptată a organismului şi moartea"[12].

Ceea ce ar îndreptăţi afirmaţia că descântecul este un *cerc reflex echilibrat* printr-un ritual care poate restabili echilibrul funcţional din organismul afectat de acţiunea unui agent malefic.

Între factorii perturbatori ai echilibrului din organismul omului sau al animalelor îngrijite de om se înscriu şi vrăjile, farmecele, făcăturile sau blestemele, împotriva cărora cultura arhaică românească a intervenit cu un instrument ritualic – *descântecul* –, alcătuit dintr-un şir de cuvinte şi un adevărat arsenal de obiecte şi materii apotropaice, menite să reinstaureze echilibrul şi armonia în sufletul şi trupul fiinţei afectate.

Pentru armonia imaginilor poetice din asemenea texte arhaice, să mai citim două descântece culese de acelaşi medic Vasile Cârdei din Bucovina:

„DESFACERE PENTRU ALUNGAREA TUTUROR FARMECELOR

Tehnică: Se înconjoară pe dinafară casa de trei ori, intri în casă şi aprinzi două lumânări special cumpărate, apoi se recită:

Cunună-se Crai Nou
cu cununa de piatră scumpă
de mult preţ.
Lună luminată,
ce eşti pe cer şi pe pământ

[10] *Ibidem*, p. 55.
[11] *Ibidem*.
[12] *Ibidem*, p. 58.

Scanned with OKEN Scanner

și vezi toate ce sînt pe pămînt!
Eu nu mă pot odihni în casa mea
și în sălașul meu de răul vrăjmașilor
și al pizmașilor mei care s-au sculat
cu multă răutate asupra mea
și asupra casei mele.
Iar tu, lună luminată,
să nu ai odihnă, nici somn
și să iei farmecele și urîtul
din casa noastră și din masa noastră,
din fața mea și din fața soțului meu,
din darul nostru și din sporul nostru.
Lună luminată, fapt de bărbat,
fapt de muere, fapt de băiat!
Lună luminată, ia faptul
din casa mea și din sporul meu,
din sălașul meu și din dobitoacele mele,
din grădina mea și din pomii mei,
din toate ale noastre
și din jurul casei noastre.
Lună luminată,
fapt de 99 de chipuri
și din 99 de feluri;
fapt cu lut de la tocilă,
cu creer de broască, cu păr de muiere,
cu ou de pui înădușit, cu cîrtiță;
fapt de rac, cu talpă de guzgan orb,
cu piele de șarpe, cu sînge și mațe de arici,
cu rugumătură de sfredel,
fapt cu ștreang de spînzurat,
cu pui de rîndunică, cu liliac;
fapt cu țărînă de cai,
fapt de păr de vacă crăpată,
cu sarea vitelor, cu culcuș de iepure,
cu urină de om mort, cu țărînă de la mormînt,
cu vine și gîtlej de lup,
cu zgură de cuptor părăsit,
cu praf de la țîțîna ușei,
cu scîrnă de lup,
cu piedică de la mort,
cu creier de coțofană,
cu clocitură de rață...
Fapt din fîntînă părăsită,
fapt din răspîntii de drum,
cu cărbuni, cu luat de anii vacilor și oilor;

Scanned with OKEN Scanner

fapt cu luatul manei grîului şi popuşoilor
şi a toate semănăturile din grădini,
cu strechie, cu prăsilă de mîţă,
cu hîrîială de cîni…
Fapt cu hîrburi din nouă tîrguri,
cu apă de la roata morii, care împroaşcă;
fapt cu praf cu scuturătură de găini,
cu plisc de cioare, cu canură lepădată de la cămăşi;
fapt cu mătură lepădată, cu aramă, cu marmură,
cu cremene, cu hîrtie, cu broască legată la gură,
cu turtă de grîu,
cu făină măcinată pe din dos,
cu ţîţă de muieri,
cu ligatul cununiei,
cu facut de ursită,
de adus cu farmici;
fapt cu mătrăgună de a trăi rău în casă,
de pagubă şi de urît, de nebuneală,
de despărţire de soţi;
fapt aruncat în faţa casei, în dosul casei,
în horn㠄, în aşternut…
Lună luminată, să vii, să vii,
să iei faptul şi strigarea şi clicarea
şi piriciunea, urîtul de pe lume,
din casa noastră, din masa noastră,
din salaşul meu, din ţărna mea,
din grădina mea, din livada mea,
din meşteşugul meu, din negustoria mea
din sporul meu, din lenevia mea,
din punga mea, din lada mea cu haine
şi din cuptoarele casei mele,
şi să-l treci din vad în vad
şi să-l duci prin munţi
şi codrii pustii nelocuiţi
de nici o fiinţă omenească.
Iar pe … şi pe copiii noştri
şi pe cei ce s-or naşte din noi
de-acum înainte,
să ne laşi curaţi, luminaţi
ca argintul strecuraţi,
ca aurul de curaţi,
ca soarele de senin,
lucetos pe cer!

Maranda Poceap, Frătăuţii Noi"

Scanned with OKEN Scanner

*

„DESCÎNTEC DE DEOCHI

Mă dusei pe o cale
Pe-o cărare
Mă întîlnii cu ăl soc mare
– Bună ziua soc mare!
– Mulțumescu-ți dumitale.
– N-ai văzut
De cînd ai șezut
Pe deochitoarea cu deochitoriul,
Pe priguraia cu priguroiul,
Muma pădurii cu pădurariul,
striga cu strigoiul
Bîntuiala cu bîntuitorul
Și matricea cu matricioiul?
– N-am văzut, n-am auzit!
Iar plecai pe-o cale,
Pe-o cărare
Mă dusei pînă la ăl păr mare
– Bună ziua, păr mare!
– Mulțumescu-ți dumitale!
– N-ai văzut de cînd ai șezut
Pe deochitoarea cu deochitoriul
Friguraia cu friguroiul
Muma pădurii cu păduroiul
Striga cu strigoriul
Bîntuiala și bîntuitoroiul,
Și matricea cu matricioiul?
– N-am văzut, n-am auzit!
Iar plecai pe-o cale
pe-o cărare,
Mă dusei pînă la ăl măr mare:
– Bună ziua, măr mare!
Mulțumescu-ți dumitale!
– N-ai văzut
De cînd ai șezut
Pe deochitoarea cu deochitoriul
Friguraia cu friguroiul
Muma pădurii cu păduroiul,
Striga cu strigoiul,
Bîntuiala cu bîntuitorul
Și matricea cu metricioiul?
– Le-am văzut,
Uite-le colo la ăl păr mare,
Au tăiat un stînjen de lemn

Scanned with OKEN Scanner

şi-au făcut un foc mare
Şi-au luat inima lui N…
Şi-au pus-o în frigare,
Şi frig
Şi mănîncă!
– Aleargă Maică Sfîntă Marie
De îi ia inima lui N…
Din mîinile lor
Şi ia-o din frigare
Şi plămădeşte-o
cum se plămăde trei chiuituri (?)
De vîrfuri de varză
Cum se plămăde trei ciupituri
Din vîrfurile mugurilor
Ca mierea în stupină;
Şi cum se plămădeşte aluatul de pîne
Aşa să se plămăde inima lui N…
De cum se potole
Oile în staul
Caprele în staul,
Porcii în cocină,
Gainile-n culcuş,
Caii-n grajd
Boii-n bordeie,
Omul acasă,
Păsările pe cuib,
Aşa să se potole după inima lui N…
Striga cu strigoiul,
Moroaica cu moroiul,
Deochitoarea cu deochitoroiul,
Matricia cu matricioroiul,
Muma pădurii cu pădurariul,
Frigura cu friguroiul,
Aşa să se potole după inima lui N…
Amin, amin!
Descîntec de la mine
Leacul de la Maica Domnului.

Gălăneşti

Notă: Se repetă de trei ori: acel bolnav pune lingura la brîu. Se face un amestec de trei ciupituri de vîrfuri de varză, trei ciupituri de vîrfuri de muguri de salcie, miere şi aluat. Acestea se amestecă atunci cînd se recită descîntecul. Din acest amestec se ia de trei ori dimineaţă, de trei ori la prînz şi de trei ori seara, cu o surcică în aşa fel ca totul să se termine."[13]

[13] Am păstrat ortografia cu „î", întocmai ca în manuscrisele din care am selectat textele.

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOGRAFIE

Valeriu Bălteanu, *Terminologia magică populară românească*, București, Editura Paideia, 2000.

Alexandru Bogza, *Drama cosmică a omului*, Prefață de Simfonia cu același titlu, copie xerox, după manuscris și partitură olografe, aflate în Fondul Geo Bogza, București, Biblioteca Academiei Române, 1973.

Camelia Burghele, *În numele magiei terapeutice*, Zalău, Editura Limes, 2000.

Petru Caraman, *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei*, Studiu de folclor comparat, ediție îngrijită și postfață de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza", 1997.

Vasile Cârdei, *Visuri și temnițe*, memorii, Câmpulung Bucovina, Biblioteca „Miorița", 2006.

Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova: tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2005.

Nicoleta Coatu, *Structuri magice tradiționale*, București, Editura Bic All, 1998.

Constantin Daniel și Ion Acsan, *Tăblițele de argilă. Scrieri din Orientul Antic*, București, Editura Minerva, 1981.

Sanda Golopenția, *Limba descântecelor românești*, București, Editura Academiei Române, 2007.

Artur Gorovei, *Descântecele românilor*, București, Editura Academiei Române, 1931.

S. Fl. Marian, *Descântece poporane române*, Tip. R. Eckhardt, Cernăuți, 1886.

S. Fl. Marian, *Vrăji, farmece și desfaceri. Descântece poporane române*, editor Dana Poenaru, București, Editura Coresi, 1996.

George Muntean, Vasile Cârdei, *Bilca, o așezare pe Valea Sucevei. Privire istorică*, Suceava, Centrul Județean al Creației Populare, 1971.

Elena Pascaniuc, *„De plămădit inimile" – o culegere inedită de folclor medical din Bucovina*, „Analele Bucovinei" [Rădăuți/București], an XIV, nr. 2 (29), iulie-decembrie 2007, pp. 619–629.

Ioana Repciuc, *Poetica descântecului românesc*, prefață de Sanda Golopenția, Craiova, Editura Aius, 2017.

Radu Răutu, *Antologia descântecelor populare românești*, ediție îngrijită și prefață de ..., București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1998.

Vasile Schipor, *Vasile S. Cârdei (1921-2012)*, „Analele Bucovinei" [Rădăuți/București], an XX, nr. 21 (40), ianuarie-iunie 2013, pp. 333–341.

Alexandru Surdu, *Pentamorfoza artei*, Ediția a II-a, neschimbată, îngrijită de Oana Vasilescu și Marius Augustin Drăghici, București, Editura Academiei Române.

Emanuela Timotin, *Descântecele manuscrise (secolele al XVII-XVIII-lea)*, ediție critică, studii lingvistice și filologice de..., București, Editura Academiei Române, 2010.

Vasile Voiculescu, *Toate leacurile la îndemână*, București, Cartea Românească, 1947.

Elena Zubașcu, *Obiecte, substanțe și reprezentări magice în descântece*, în vol. *Contribuții maramureșene la înfăptuirea Marii Uniri*, Lucrările Simpozionului Național „Veghetori la obârșii", ediția a II-a, Dragomirești, 12–14 aprilie 2018, Limes, 2019, pp. 165–172.

Scanned with OKEN Scanner

CERCETAREA TULBURĂRII DEPRESIVE ÎN COLECTIVE INTERDISCIPLINARE

CAMELIA POPA*
BOGDAN IONESCU*

Organizația Mondială a Sănătății (OMS) estimează că depresia va deveni cea mai mare cauză de handicap la orizontul anilor 2030. Această tulburare, a cărei complicație majoră este suicidul, afectează peste 120 de milioane de oameni la nivel global și are costuri economice importante.

În ultimii 45 de ani – arată OMS – ratele de suicid au crescut cu 60% la nivel mondial. Sinuciderea figurează printre primele trei cauze majore ale decesului în rândul persoanelor cu vârste între 15 și 44 de ani. Conform OMS, circa 90% din sinucigași au tulburări mintale, majoritatea fiind depresivi.

În UE, în 2010, depresia afecta mai mult de 30 de milioane de oameni și costa 92 de miliarde de euro, din care circa 54 de miliarde de euro – costuri indirect cauzate de scăderea productivității. Persoanele deprimate au o capacitate redusă de a funcționa din punct de vedere social și profesional, recurgând frecvent la concedii de boală și la pensionări anticipate.

Atât Comisia Europeană, cât și OMS consideră că tulburarea depresivă reprezintă o „provocare urgentă" pentru sănătatea publică.

Tulburarea depresivă majoră poate apărea la orice vârstă, însă rata cea mai ridicată a debutului se situează între 20 și 40 de ani (Marinescu *et al.*, 2008). Tabloul simptomatologic al tulburării, descris în marile tratate internaționale (ICD 10, DSM IV-TR), include simptome precum: dispoziția depresivă sau iritabilă, anhedonie (pierderea plăcerii), scăderea semnificativă în greutate sau câștigul ponderal, după caz, agitația/lentoarea psihomotorie, fatigabilitatea, sentimentele de inutilitate și de culpabilitate, insomnia, diminuarea capacității de a gândi, ideația suicidară și gândurile recurente de moarte.

Această tulburare este caracterizată prin modificări ale dispoziției și afectivității, prezentând simptome din următoarele arii ale funcționării umane: palierul emoțional – dispoziție depresivă, sentimente de tristețe, de goliciune interioară, sentimente de furie, de vină, anxietate, diminuarea marcată a interesului și a plăcerii pentru diverse activități (chiar și pentru activități vesele și hobbyuri); palierul motivațional – lipsa interesului și a energiei, apatie; palierul cognitiv – diminuarea capacității de a gândi, tulburări de atenție și de memorie, gânduri și ruminații triste și pesimiste despre viață, lume și despre sine, gânduri recurente de moarte, ideație suicidară; palierul comportamental – retragere socială și izolare, neliniște, agitație psihomotorie; palierul biologic – tulburări

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române

Scanned with OKEN Scanner

de somn (insomnie sau hipersomnie), modificări ale apetitului alimentar (care conduc la o pierdere semnificativă în greutate sau la câștig ponderal), pierderea apetitului și a interesului pentru sex.

PREAMBUL

Noile abordări teoretice și practice ale depresiei au făcut obiectul unei ample cercetări desfășurate în cadrul Departamentului de Psihologie al Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu Motru", care s-a soldat cu două cărți publicate la Editura Academiei Române, împreună cu conf. univ. dr. Adela Ciobanu, de la Universitatea de Medicină și Farmacie Carol Davila – Catedra de Psihiatrie, precum și cu alți medici.

Prima dintre cărți, *Tulburarea depresivă*, Vol. 1: *Noi direcții de cercetare*, a fost distinsă la sfârșitul anului 2015 cu premiul Academiei Române „Constantin Rădulescu Motru". Cea de-a doua, *Tulburarea depresivă*, Vol. 2: *Elemente de psihodiagnostic, terapii moderne și studii de caz*, 2014, reprezintă un ghid metodologic pentru practicienii din domeniul sănătății mintale, medici psihiatri și psihologi.

Echipele de cercetare care au participat la elaborarea celor două volume au fost unele mixte, formate din psihologi și medici psihiatri, tocmai pentru a aborda toate fațetele tulburării depresive, prin intermediul unor studii metaanalitice și al prezentărilor de caz.

Pe plan internațional, depresia este cercetată, de asemenea, de echipe interdisciplinare de specialiști (medici psihiatri și cu alte specializări, psihologi, biochimiști), date fiind expansiunea ei în populația generală și coborârea vârstei de debut.

Împreună cu medicii am realizat însă și studii importante privind relația bidirecțională dintre depresie și unele boli asociate ei, precum cele coronariene, diabetul zaharat sau bolile oncologice, am evidențiat rolul variabilelor psihologice și sociale în depresie și influența factorilor socioeconomici asupra depresiei. Ne-am axat pe studiul depresiei comorbide cu afecțiunile oncologice sau cu risc de malignizare, ca și pe investigarea depresiei asociate altor boli somatice sau psihice, în echipe de medici și psihologi.

Trei studii pe care le vom prezenta în continuare vizează evaluarea interdisciplinară a unor cazuri complexe de boli somatice cu comorbidități psihiatrice, în special depresie. În aceste studii am integrat date provenite din cercetări de referință, precum și date ale evaluării clinice și ale intervenției interdisciplinare, în concordanță cu principiul practicii medicinei și psihologiei bazate pe dovezi.

DEPRESIE PSIHOTICĂ PROVOCATĂ DE CONDILOMATOZA GIGANTICĂ (TUMOAREA BUSCHE-LÖWENSTEIN)

Investigațiile medicale în acest caz complex au fost realizate de o echipă alcătuită din psihiatru, psiholog, chirurg și morfopatolog. Studiul prezintă remiterea spectacu-

Scanned with OKEN Scanner

loasă a simptomatologiei depresive, ca urmare a extirpării chirurgicale a unei tumori gigantice (350/80/40 mm), în cazul unui pacient în vârstă de 63 de ani.

Condilomatoza gigantică (Buschke-Löwenstein – BLT) este o tumoare foarte rară, situată frecvent în regiunea ano-genitală, a cărei apariție este pusă pe seama unei boli cu transmitere sexuală sau a virusului papiloma uman. BLT este o tumoare distructivă la nivel local, cu un caracter infiltrativ și cu aspect de conopidă. Această tumoare a fost denumită carcinoma condilomatos al penisului. Chiar dacă BLT are un caracter benign din punct de vedere histopatologic, ea are un comportament malign.

Pacientul investigat, un bărbat văduv, a fost internat la Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Al. Obregia" pentru stare depresivă, interpretări delirante, apatie, lipsă de interes, igienă precară, iritabilitate, insomnie, acte de heteroagresiune, pierdere în greutate, izolare socială. Bărbatul, fără istoric psihiatric, trăise singur în ultimii 10 ani și era sub tratament pentru probleme cardiace. Nu fuma, nu consuma alcool sau droguri.

La internare, nu a prezentat halucinații, ci doar sentimente de devalorizare, de incurabilitate, o stimă de sine scăzută, idei de persecuție și de abandon, manifestate mai ales în relație cu fiica sa, care locuia în străinătate de mai mulți ani.

Evaluarea depresiei a fost realizată cu scalele Hamilton și GAF. Scorul HDRS a fost de 29, scorul GAF a fost între 50 și 41, indicând insuficiență funcțională/la locul de muncă gravă (scor normal 100). Scorul CGI a fost de 5.

Pacientul a fost evaluat și neurocognitiv din cauza dezorientării spațiale ușoare, dar scorurile au fost normale. Diagnosticul psihiatric a fost cel de tulburare afectivă organică.

Pentru simptomele psihice, a fost administrat un tratament specific, iar pentru problemele cardiace s-a menținut tratamentul curent.

Ulterior, pacientul a fost transferat în departamentul de chirurgie. Examenul clinic a arătat că este vorba despre o tumoare inghino-pubo-ano-genitală, cu aspect de conopidă, de 350/80/40 mm, cu o bază mare de implantare, cu frontiere neregulate, cu o culoare variind de la alb la roz purpuriu, cu suprafețe mici necrozate la suprafață, suprainfectate și cu pulpă tare. Diagnosticul a fost cel de tumoare-gigant Buschke-Löwenstein, cu o dezvoltare agresivă, care a invadat țesuturile din jurul ei.

S-a excizat chirurgical total tumoarea în țesutul sănătos, acesta fiind un tratament pentru care se raportează rate mari de succes (63–91%) și riscuri mici de reapariție.

Examenele chirurgicale, oncologice și psihiatrice postoperatorii au arătat că evoluția pacientului a fost una favorabilă. El a recunoscut că s-a simțit rușinat de problema lui, pe care nu a dorit s-o cunoască familia și de aceea nu s-a prezentat la spital până când tumoarea nu a ajuns gigantică.

Evoluția mentală a fost spectaculoasă la o lună după intervenția chirurgicală. Scorul HDRS a scăzut cu mai mult de 50% comparativ cu valoarea inițială. După 4 luni de tratament, scorul GAF a fost de 100.

Am concluzionat că pacientul nostru a fost normal din punct de vedere psihic și

Scanned with OKEN Scanner

că el a ajuns accidental la serviciile de psihiatrie, tulburarea lui fiind una pasageră, determinată de condiția somatic afectată.

DEPRESIA ASOCIATĂ SCLEROZEI ATIPICE BOURNEVILLE, FĂRĂ EPILEPSIE ȘI RETARD MINTAL

Acest studiu prezintă diminuarea unor simptome psihice precum dispoziția depresivă, anxietatea, insomnia și autismul, în cazul unei femei de 24 de ani (cu inteligență normală), căreia i s-a extirpat o tumoră intraventriculară (cu dimensiunea de 33/24/30 mm). Operația a avut loc în cadrul Departamentului de Neurochirurgie al Spitalului „Prof. Dr. Bagdasar Arseni".

La realizarea studiului au participat trei medici (psihiatru, neuropatolog și neurochirurg) și un psiholog clinician. Pacienta a afișat simptome constând în dureri de cap, tulburări ale echilibrului și pierderea progresivă a vederii.

Investigațiile IRM au arătat o masă intracraniană de 33/24/30 mm, localizată la nivelul celui de-al treilea ventricul și în ventriculele laterale, cu formă neregulată. Existau zone nodulare de calcifiere și o hidrocefalie supratentorială, implicând ventriculii laterali și partea posterioară a ventriculului al treilea.

Eliminarea tumorii a fost efectuată chirurgical. Tumoarea rezecată (20/10/10 mm), care traversa foramenul Monroe, a avut următoarele caracteristici macroscopice: culoare alb-gri, consistență elastică.

Examenul histopatologic a fost sugestiv pentru astrocitomul subependimar cu celule gigant (SEGA). Așadar, un caz rar de scleroză complexă tuberoasă (TSC), atipic sau incomplet, în care crizele epileptice și retardul mental erau absente, inteligența era normală, dar apăreau anxietate, insomnie, autism și tulburări de comportament.

Examinarea psihologică a arătat o dezvoltare psihică normală. Pacienta, absolventă de studii superioare, lucra ca economist și avea un nivel satisfăcător de funcționare. Aceasta era orientată spațio-temporal, auto și alopsihic, fără tulburări de gândire și de percepție. Au fost observate o ușoară scădere a atenției pacientei și un ușor disconfort în timpul interviului clinic.

Pacienta a raportat dureri de cap și o scădere a randamentului util, precum și tulburări de somn (insomnie mixtă). Anxietatea a completat tabloul clinic, fiind înregistrat un scor de 19 pe Scala de Anxietate Hamilton (anxietate ușoară până la moderată). Evaluarea globală pe Scala GAF a relevat un scor de 81–90.

Concluzia acestui studiu a fost aceea că medicul psihiatru trebuie să investigheze o posibilă cauză organică (cerebrală) atunci când consultă un pacient cu manifestări minore sau moderate de anxietate și insomnie (la care se adaugă și anumite manifestări cutanate similare cu cele ale TSC).

În acest caz, cauza organică a fost admisă și pentru că simptomele respective, apărute la o persoană tânără, fără probleme cardiace, erau rezistente la terapia antidepresivă specific psihiatrică.

Scanned with OKEN Scanner

EVALUAREA DEPRESIEI COMORBIDE CU TUMOAREA POTT'S PUFFY (PPT)

Această tumoare este însoțită de dureri de cap și de manifestări psihiatrice ca iritabilitatea, atenția scăzută, anxietatea, insomnia sau dispoziția depresivă. PPT este o boală rară; în literatura de specialitate au fost descrise numai în câteva cazuri, primul fiind prezentat în 1760 de Sir Percivall Pott, ca fiind sinonim cu noțiunea de osteomielită a osului frontal.

Evoluția depresiei pacientului (un bărbat de 37 de ani), asociată abcesului epidural frontal, a fost raportată într-o echipă interdisciplinară (medici de diverse specialități – psihiatru, neurochirurg, ORL-ist, anatomopatolog și psiholog), fiecare specialist având obiectivele sale legate de acest caz.

Din punct de vedere al sănătății mintale, au fost evaluate simptomele anxioase, prezența episoadelor depresive, afectarea cognitivă a pacientului și a funcționalității lui generale, cu ajutorul unor instrumente precum Hamilton Depression Rating Scale, Mini Mental State Examination (MMSE).

Pacientul a fost evaluat înainte și după intervenția chirurgicală, pentru a se vedea dacă simptomele depresive și/sau anxioase se diminuează sau dispar și dacă persoana își recâștigă funcționalitatea anterioară.

Simptomele depresive și anxietatea au dispărut la 2 luni după operație și funcționalitatea pacientului a redevenit 100%. Cazul a oferit explicații și pentru rezistența pacientului la tratamentul specific antidepresiv.

BIBLIOGRAFIE

American Psychiatric Association, *Manual de diagnostic și statistică a tulburărilor mentale*. DSM-IV-TR™ (Traducere românească după DSM-IV Fourth Edition Text Revision), București, Editura Asociației Psihiatrilor Liberi din România, 2003.

Ciobanu, A.M.; Roșca, T.; Vlădescu, C.T.; Tihoan, C.; Popa, M.-C.; Boer, M.C.; Cergan, R., „Frontal epidural empyema (Pott's puffy tumor) associated with Mycoplasma and depression", *Journal of Morphology and Embryology*, nr. 3 Suppl./2014, vol. 55, Craiova, Romanian Publishing House, 2014.

Ciobanu, A.M., Lisievici, M., Coman, T.C., Ciurea, I., Popa, C., „Atypical Bourneville Sclerosis without epilepsy and mental retardation – case report and literature review", *Journal of Morphology and Embryology*, nr. 2/2014, vol. 55, Craiova, Romanian Publishing House, 2014.

Ciobanu, A.M., Popa, C., Marcu, M., Ciobanu, F.C., „Psychotic Depression due to Giant Condyloma Buschke Löwenstein Tumors", *Journal of Morphology and Embryology*, nr. 1/2014, vol. 55, Craiova, Romanian Publishing House, 2014.

Marinescu, D, Udriștoiu, T., Podea, D., Ciucu, A., „Tulburarea depresivă și anxioasă. Actualități", Craiova, Editura AIUS Print Ed, 2008.

Popa, C., Ciobanu, A. (coord.), *Tulburarea depresivă*, Vol. II: *Elemente de psihodiagnostic, terapii moderne și studii de caz*, București, Editura Academiei Române, 2014.

Popa, C., Ciobanu, A. (coord.), *Tulburarea depresivă*, Vol. I: *Noi direcții de cercetare*, București, Editura Academiei Române, 2013.

World Health Organisation, 2006, *Prěventing suicide, A resource for counsellors*, http://whqlibdoc.who.int/publications/2006/9241594314_eng.pdf.

Scanned with OKEN Scanner

PERCEPȚIA OPINIEI PUBLICE CU PRIVIRE LA LUPTA ANTICORUPȚIE. ROMÂNIA ÎN CONTEXT EST-EUROPEAN

MIHAI IOAN MICLE*
GABRIEL OANCEA**
DOINA ȘTEFANA SĂUCAN*

INTRODUCERE

Dacă s-ar realiza un clasament al celor mai abordate teme din spațiul public din România, cel puțin din ultimul deceniu, cu certitudine tema corupției ar figura pe unul dintre primele locuri. Sistematic media relatează despre cazuri de corupție ori inițiative legislative cu impact asupra luptei anticorupție, creându-se uneori chiar impresia unui „excepționalism românesc".

Corupția a încetat să mai fie un fenomen social normal, aidoma crimei în viziunea lui Durkheim, transformându-se într-o „plagă", „cancer" ori chiar „ciumă". Mai mult, corupția pare a fi singurul factor de care se leagă stagnarea României, lipsa proiectelor mari de infrastructură, problemele din cadrul sistemului medical ori educație etc.

În aceste condiții, concluzia care se impune, oarecum de la sine, ar fi aceea că dacă fenomenul corupției ar fi eradicat/limitat, atunci, ca o consecință normală, problemele mai sus-menționate și-ar găsi rezolvarea.

Or, așa cum vom expune în prezenta lucrare, problematica legată de corupție este una mult mai complexă, fenomenul corupției fiind mult mai vast decât se lasă să se întrevadă în cadrul dezbaterilor din cadrul spațiului public. Mai mult decât atât, situația României nu este cu nimic mai deosebită decât aceea a multor țări care în 1989 au abandonat sistemul politic de tip centralizat, comunist.

Prezenta cercetare a plecat de la rezultatele unui chestionar aplicat în cadrul unui proiect derulat în cadrul Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru", proiect care își propunea să realizeze o cercetare cu privire la percepția opiniei publice cu privire la eficiența luptei împotriva corupției. Chestionarul a fost elaborat în cursul anului 2016, fiind unul online la care au răspuns 120 de subiecți.

Având în vedere dinamica evenimentelor care s-au scurs în cei aproape trei ani, este dificil a prezenta rezultatele acestuia ca având un caracter de actualitate. Cu toate acestea, rezultatele ne pot fi de folos ca un pretext pentru o serie de dezbateri cu privire la modul în care evaluăm percepția opiniei publice cu privire la fenomenul corupției, politicile și strategiile care în decursul timpului și-au dovedit viabilitatea, precum și

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române
** Facultatea de Sociologie și Asistență Socială, Universitatea din București

Scanned with OKEN Scanner

specificul contextului est-european, de care nu putem face abstracție atunci când discutăm despre problematica corupției în România.

PRECIZĂRI TERMINOLOGICE

Se impun a fi făcute o serie de precizări terminologice cu privire la termenii pe care îi folosim în cadrul acestui studiu.

Primul, evident, este termenul de corupție. Aparent, definirea acestuia nu ar trebui să ridice o serie de probleme deosebite, însă așa cum s-a precizat la un moment dat, deși au fost depuse în decursul timpului eforturi considerabile pentru a defini acest fenomen, nu s-a putut ajunge la un consens substanțial (Gong, 1994).

Aceasta întrucât fenomenul corupției este unul extrem de versatil, afectând toate regimurile politice și infiltrându-se în toate straturile sociale. Din această perspectivă, formularea unei definiții care să fie suficient de cuprinzătoare, dar care să întrunească și condiția conciziei este dificil de realizat. O posibilă definiție a corupției ar putea fi: „o deteriorare a procesului decizional care caracterizează acele cazuri în care decidentul (un agent public sau privat) acceptă sau solicită o serie de beneficii, încălcând astfel normele pe care trebuie să le respecte în procesul de luare a deciziei" (Huber, 2002). O altă definiție, mult mai succintă, a fost formulată de către Banca Mondială, respectiv corupția reprezintă o folosire a funcției publice în vederea obținerii unui folos/beneficiu particular (Bhargava, 2005).

Pentru a înțelege mai bine mecanismele care stau la baza acestui fenomen, a fost propus (Shacklock & Galtung, 2016) un model de tipul A, B, C, unde: A reprezintă un oficial care acționează în interes personal; B, normele care îi ghidează lui A activitatea profesională și pe care acesta le încalcă pentru a-i obține lui C, un terț, o serie de bunuri/servicii pe care altfel acesta nu le-ar putea obține. La rândul său, C îl va recompensa pe A pentru beneficiile pe care i le-a procurat.

Corupția a reprezentat dintotdeauna o preocupare mai mult sau mai puțin formală a factorilor de decizie politici. Și aceasta întrucât, așa cum s-a demonstrat (Acemoglu & Robinson, 2013), unul dintre factorii-cheie care contribuie la eșecul unei națiuni este tolerarea/încurajarea corupției. Aceasta poate lua mai mult forme, plecând de la corupția funcționarilor statului care condiționează îndeplinirea atribuțiilor lor de serviciu de obținerea unor foloase și până la corupția înalților oficiali care recurg la deformarea mediului concurențial, prin favorizarea unor competitori în dauna altora, ori la modificări constante ale cadrului normativ. Finalitatea unor asemenea demersuri o reprezintă slăbirea încrederii în capacitatea de a guverna a factorilor de decizie, o disipare a solidarității sociale cu consecința „eșuării" statului respectiv, concretizată prin erodarea autorității statului de a impune reglementări care să fie respectate, incapacitatea acestuia de a mai furniza servicii publice, lipsa încrederii din partea membrilor comunității internaționale etc.

Perioada de după 1990 a marcat o creștere substanțială a preocupărilor în materie de corupție și un accent care se pune din ce în ce mai mult pe lupta împotriva acesteia.

Scanned with OKEN Scanner

Faptul nu este întâmplător, ci se corelează cu o serie de fenomene socio-economice care caracterizează ultimele decenii, respectiv dispariția unei organizări mondiale bipolare (blocul comunist, respectiv cel capitalist), emergența structurilor economice regionale, globalizarea comerțului mondial etc.

În aceste condiții, corupția încetează a mai deveni strict o problemă de ordin intern a unui stat, întrucât stabilitatea ori instabilitatea acestuia pot avea repercusiuni internaționale. Un stat „eșuat" nu numai că nu va putea să își gestioneze adecvat politicile sale interne, dar se poate constitui într-un factor de risc și pentru stabilitatea altor țări. A se vedea în acest context situația prezentă a unor state latino-americane, al căror eșec se concretizează în valuri mari de populații plecate în exod, veritabile caravane umane, care pun presiune pe granițele altor țări din proximitate.

CORUPȚIA ÎN ROMÂNIA DUPĂ 1989

Percepția care este formată în spațiul public este aceea că fenomenul de mare corupție este, mai degrabă, un atribut al perioadei de după 1989. Desigur, și în perioada comunistă corupția exista, însă de cele mai multe ori este avută în vedere ceea ce numim „mica corupție", respectiv sumele de bani/atențiile/cadourile date unor funcționari ai statului pentru procurarea unor bunuri sau servicii. Cu atât mai mult cu cât economia socialistă nu era capabilă să acopere necesarul de bunuri și servicii, astfel încât obținerea acestora crea o concurență acerbă. Cu toate acestea, perioadei comuniste i-a fost specifică și o „mare corupție", despre care, din când în când, ajungeau unele informații și în spațiul public. Un exemplu în acest sens, este celebra afacere cu vinuri a lui Gheorghe Ștefănescu („afacerea Bachus"), fiind creată o veritabilă rețea de crimă organizată în care au fost implicate 284 de persoane, prejudiciul fiind la momentul respectiv de aproximativ 5 milioane de dolari.

Așa cum s-a specificat (Burduja, 2006), corupția nu a apărut în etapa de tranziție a economiei românești, ci în această perioadă doar s-au multiplicat oportunitățile de a se manifesta, pe fondul unei situații socio-economice caracterizate prin anomie. Sunt deja de notorietate, și nu vom insista asupra lor, scandalurile de corupție care au caracterizat România anilor '90 (devalizarea Bancorex, afacerile „Țigareta", afacerea Megapower etc.).

Nu există însă, așa cum afirmam anterior, nici un „excepționalism românesc". Așa cum s-a specificat (Kotkin & s Saj, 2002) ceea ce a caracterizat țările din Europa de Est a fost și este o formă specifică de corupție abordată sub denumirea de „clientelism". Spre deosebire de corupție, care are mai degrabă un aspect individual, clientelismul devine mai degrabă o formă de organizare socială, conferind corupției o caracteristică structurală. Sistemul clientelar merge mână în mână cu un sistem de patronaj politic.

Rădăcinile acestui sistem se regăsesc în nomenclatura comunistă, care, după 1989, având la dispoziție resurse materiale, acaparează pozițiile-cheie din cadrul noilor democrații, având în noul context socio-economic o libertate de acțiune incomparabil

Scanned with OKEN Scanner

mai mare. În aceste condiţii, sistemul clientelar exercită un control social cvasi-total, începând de la angajările în sistemul public (şi chiar privat) şi până la oferirea de finanţări din fonduri publice unor entităţi private.

Toate acestea sunt condiţionate de apartenenţa celui care solicită obţinerea unui asemenea beneficiu la una dintre reţelele clientelare. Astfel, ţările foste comuniste, deşi implementează după 1990 o serie de reforme economice, de fapt, sub paravanul unor procese de genul „privatizării", nu au făcut altceva decât să transfere o mare parte din resursele fostelor state comuniste reţelelor clientelare. Aceasta este şi logica din spatele afirmaţiilor unui politician român, conform căruia capitalismul românesc este un „capitalism de cumetrie".

Diferenţa dintre ţările est-europene a constat doar în amploarea fenomenului. În timp ce ţări precum Polonia sau Cehia au trecut la o privatizare rapidă, orientându-se preponderent spre atragerea capitalului occidental, alte ţări (Rusia, România sau Bulgaria, de exemplu) au căutat să identifice metode de „privatizare" care să permită transferul fostelor întreprinderi socialiste către persoane racordate la reţelele clientelare mai sus menţionate. Aceasta este, de exemplu, şi logica care a stat în spatele fenomenului „cupoanelor" emise în anii '90, când s-a creat aparenţa unui proces democratic de privatizare, la scurt timp aceste cupoane de proprietate ajungând în mâna unor potentaţi, pe fondul lipsei de resurse a populaţiei, dar şi a unei minime culturi economice.

În aceste condiţii, prevalenţa unor ţări din Europa de Est pe poziţiile superioare ale diferitelor clasamente cu privire la fenomenul percepţiei corupţiei în Uniunea Europeană nu este întâmplătoare.

Aderarea acestor ţări la Uniunea Europeană avea să fie un proces plin de provocări pentru ambele părţi, şi nu atât din perspectiva alinierii normative, cât mai ales din cea a renunţării la structurile clientelare care asiguraseră prosperitatea clasei politice şi exercitarea de către aceasta a unui control asupra resurselor şi persoanelor.

Aşa cum se cunoaşte, Uniunea Europeană se defineşte ca fiind un spaţiu al liberei circulaţii a persoanelor, mărfurilor şi capitalului. Împlinirea acestui deziderat este, evident, incompatibilă cu tolerarea unor fenomene de corupţie, care ar avea un impact negativ asupra acestei pieţe comune ori a fluxurilor de investiţii, distorsionând competitivitatea care ar trebui să o caracterizeze. Pentru a garanta acest lucru, Uniunea Europeană a creat în decursul timpului o serie de mecanisme anticorupţie.

Având în vedere specificul acestei lucrări, nu vom realiza o detaliere a acestor mecanisme. Trebuie însă precizat faptul că Tratatul privind funcţionarea Uniunii Europene menţionează fenomenul corupţiei ca fiind o infracţiune gravă, cu consecinţe transfrontaliere, pe care statele membre nu pot să o combată cu propriile forţe. De asemenea, Uniunea Europeană este membră a GRECO (Grupul Statelor împotriva Corupţiei), organizaţie a Consiliului Europei creată în anul 1999 în vederea îmbunătăţirii capacităţii statelor membre de luptă împotriva corupţiei. Au fost create în cadrul Uniunii Europene o serie de instituţii şi mecanisme care să combată frauda în domeniul fondurilor europene (a se vedea OLAF), au fost adoptate o serie de acte normative care să combată corupţia în sectorul privat etc.

Scanned with OKEN Scanner

Cu toate acestea, așa cum se recunoaște chiar într-o serie de rapoarte elaborate la nivelul Comisiei Europene, problematica corupției rămâne încă una stringentă, o dovadă fiind faptul că sumele estimate a fi pierdute la nivel european ca urmare a corupției sunt de aproximativ 120 miliarde Euro (Commissione, 2011). Mai mult, Comisia remarcă faptul că aplicarea cadrului juridic referitor la lupta anticorupție nu se realizează la nivel uniform în Uniunea Europeană.

În primul rând, statele membre nu transpun întotdeauna în dreptul intern cele mai relevante instrumente anticorupție care sunt elaborate la nivel internațional, iar în al doilea rând, atunci când acest lucru se produce, unele state o fac de o manieră ineficientă. Principala responsabilitate pentru această stare de lucruri, în viziunea Comisiei Europene, revine factorilor politici care, în unele situații, nu își asumă un angajament politic ferm în ceea ce privește combaterea corupției. Ceea ce și-a propus în anul 2011 Comisia Europeană a fost elaboreze un nou mecanism, respectiv „Raportul anticorupție al Uniunii Europene", raport realizat de către experții Uniunii Europene și publicat o dată la doi ani, începând cu anul 2013.

Revenind la situația țărilor est-europene, responsabilul pentru lipsa de apetit a clasei politice de a transpune în practică, într-o manieră eficace, aceste instrumente trebuie căutat în primul rând în rețelele clientelare menționate anterior și care (încă) asigură o bază socio-economică puternică forțelor politice.

PREZENTAREA REZULTATELOR CERCETĂRII

Având în vedere specificul lucrării noastre, ne propunem să realizăm o analiză a rezultatelor unui chestionar online elaborat în cursul anului 2017 în cadrul proiectului „Lupta împotriva corupției – între realitate și percepția opiniei publice". În ceea ce ne privește, vom realiza o prezentare a rezultatelor în context est-european, prin raportare la o serie de realități din România și din țările care au aderat la Uniunea Europeană.

Sursele de informație care au stat la baza analizei noastre au fost, preponderent, rapoartele furnizate de către Comisia Europeană, organizații internaționale implicate în lupta anticorupție (Transparency International), precum și rezultatele unor studii/cercetări derulate în decursul timpului în aceste state.

Primul set de întrebări din cadrul chestionarului a vizat modul în care opinia publică percepe sprijinul de care beneficiază instituțiile implicate în lupta împotriva corupției, sprijin concretizat în: cadru normativ care să asigure o desfășurare eficientă a activităților, resurse materiale și umane suficiente, susținere din partea factorilor de decizie politică, susținere din partea opiniei publice, reflectare obiectivă a activității în cadrul mass-media și sprijinul din partea factorilor de decizie de la nivelul Uniunii Europene.

Referitor la eficiența cadrului normativ în ceea ce privește lupta anticorupție, câte 40 de respondenți (34,2%) au fost de acord, respectiv în dezacord, cu afirmația ca există un cadru normativ care să asigure o eficiență luptei anticorupție, în timp ce un

Scanned with OKEN Scanner

acord total a fost exprimat doar de 4 subiecți (3,4%). În general, atunci când ne raportăm la cadrul normativ la nivelul opiniei publice, se au în vedere doar acele dispoziții de ordin penal care prevăd sancționarea faptelor de corupție (de exemplu, infracțiunea de dare, respectiv luare de mită, trafic de influență sau abuz în serviciu).

Cu toate acestea, cadrul de referință este unul mai larg, cuprinzând reglementări care țin de transparența achizițiilor publice, reglementarea conflictului de interese, exercitarea funcției publice, controlul averilor etc.

În cazul specific al României, în anul 2014 raportul Comisiei Europene referitor la anticorupție valida faptul că, în general, cadrul normativ din România oferă garanțiile necesare, mai ales din perspectiva intrării în vigoare a noilor coduri penale, respectiv de procedură penală. Era însă remarcată o inițiativă de modificare a legislației penale în materia conflictului de interese, care ar fi putut avea o serie de consecințe negative, la momentul respectiv inițiativa fiind declarată neconstituțională de către Curtea Constituțională. Ceea ce avea să sublinieze Comisia în legătură cu noile coduri penale, respectiv faptul că aplicarea acestora va reprezenta o provocare pentru statul român, avea să își găsească confirmarea în perioada ulterioară.

În spațiul public este deja de notorietate faptul că după adoptarea noii legislații penale în Parlament au fost inițiate o serie de dezbateri în vedea modificării codurilor, în special în acele arii apreciate de către Comisia Europeană ca fiind vitale în lupta anticorupție. Astfel, în raportul elaborat în ianuarie 2016 în cadrul Mecanismului de Cooperare și Verificare privind România, Comisia remarca faptul că aceste modificări sunt de natură a reduce capacitatea organelor de urmărire penală de a ancheta fapte de corupție, precum și capacitatea judecătorilor de a pronunța sentințe în cazul unor asemenea fapte. Dezbaterile cu privire la adecvarea cadrului normativ aveau să fie observate și în cadrul rapoartelor elaborate ulterior, în anul 2017 și 2018, Comisia Europeană făcând constant referire la faptul că unele dintre propunerile de modificare a legislației penale, cunoscute sub denumirea de „legile justiției", sunt de natură a afecta negativ lupta anticorupție, făcându-se în mod constant referire la necesitatea ca Parlamentul să adopte schimbările legislative cu luarea în considerare și a observațiilor venite din partea magistraților prin Consiliul Superior al Magistraturii sau prin asociațiile profesionale ale magistraților.

Situația referitoare la România nu este însă singulară în cadrul fostelor state comuniste care au aderat la Uniunea Europeană. De exemplu, în cadrul Cehiei (țară care a aderat la Uniune în anul 2004), Comisia remarca faptul că se impun o serie de modificări ale Codului Penal, în special în materia traficului de influență, modificări care fuseseră elaborate de către Ministerul Justiției, dar care la mai bine de un an de la momentul elaborării nu fuseseră adoptate de către Guvern. O situație similară poate fi întâlnită și în cazul Slovaciei, unde, deși Comisia formulase o serie de recomandări cu privire la modificările care ar trebui aduse legislației cu privire la finanțarea partidelor politice (un set de 10 reguli), ulterior, aceeași instituție avea să consemneze faptul că nu fusese făcut niciun progres în această direcție. Fuseseră elaborate niște proiecte de reglementări care însă se aflau în dezbaterea parlamentului slovac. Situații similare se

Scanned with OKEN Scanner

regăsesc în aproape toate recomandările și rapoartele elaborate de către Comisia Europeană cu privire la țările foste comuniste. Comisia nu face în cadrul acestor documente decât să constate o stare de fapt, fără însă a preciza cauzele, care, așa cum am expus anterior, se regăsesc în faptul că în multe situații adoptarea unui cadru normativ anticorupție poate afecta rețelele clientelare ale forțelor politice.

De asemenea, așa cum s-a mai precizat (Hughes, Sasse, & Gordon, 2004) în unele situații, țările din Europa de Est care au aderat la Uniunea Europeană au preluat de o manieră formală acquisul comunitar în legislația lor internă. În domeniul specific al luptei anticorupție, acestea au preluat o serie de reglementări și instituții validate în spațiul occidental, pe care însă nu le-au și transpus de o manieră coerentă în practică. Astfel, reglementările fie nu au fost aplicate, fie au avut doar o aplicabilitate parțială, iar instituțiile au avut doar o existență formală, fără a le fi alocate resursele sau conferită autoritatea necesară desfășurării activității.

Referitor la suficiența resurselor materiale și umane de care beneficiază instituțiile implicate în lupta anticorupție, 47 de subiecți (40,2%) și-au manifestat acordul cu privire la faptul că aceste instituții beneficiază de resurse financiare suficiente, iar 33 dintre aceștia (28,4 %) și-au exprimat acordul cu privire la suficiența resurselor umane. În schimb, un dezacord cu privire la suficiența resurselor materiale a fost exprimat de către 41 de subiecți (35%), iar cu privire la suficiența resurselor umane, de către 51 de subiecți (43,9%).

O altă întrebare a vizat explorarea opiniei publice referitor la modul în care clasa politică susține lupta împotriva corupției. Răspunsurile la această întrebare au indicat un dezacord clar, 81 de respondenți (69,2%) apreciind faptul că nu există un sprijin evident al factorilor de decizie politică de a sprijini eforturile anticorupție. Dezvăluirile unor fapte de corupție ale unor înalți oficiali din țări ale Europei de Est sunt aspecte de ordin curent, ceea ce este de natură a ne explica, în multe situații, relativa pasivitate a clasei politice în ceea ce privește stabilirea ca prioritate a agendei anticorupție.

Cu toate acestea, suntem în fața unei situații aparent paradoxale, întrucât succesul luptei anticorupție este strâns legat de existența unei reale voințe politice.

Pentru ieșirea din acest cerc vicios, accentul a fost pus (Bank, 2000) pe importanța „leadership"-lui politic, în sensul că, în ciuda existenței unei respingeri din partea clasei politice, uneori persoanele pot face diferența. Fie ca este vorba de un prim-ministru, ministru sau de un lider regional, aceste persoane pot uneori coaliza o serie de resurse din societate care să contribuie la crearea unei mase critice în ceea ce privește susținerea unor demersuri în lupta anticorupție.

Într-un asemenea demers, esențiale sunt cel puțin două aspecte: o diagnoză precisă a fenomenului corupției și identificarea unor puncte-cheie de unde să înceapă propriu-zis combaterea corupției. Este important, pentru obținerea și păstrarea suportului social în direcția reformelor, ca o serie de rezultate să fie obținute în termen scurt.

Din această perspectivă, un exemplu de succes în implementarea unor reforme în lupta anticorupție este cazul fostei republici sovietice Georgia, devenit între timp un veritabil studiu de caz. Ceea ce a caracterizat reforma georgiană a fost viteza, eficiența

Scanned with OKEN Scanner

și rezultatele vizibile obținute într-o perioadă scurtă de timp, rolul esențial revenindu-i carismaticului lider Mikheil Saakashvili.

Măsurile pe care acesta le-a întreprins la scurt timp de la preluarea mandatului au vizat reforma poliției (printre alte măsuri, a concediat aproape toți angajații poliției rutiere), creșterea salariilor în sectorul public astfel încât funcționarii să nu mai depindă de mită, eliminarea din jocul economic a marilor oligarhi care acaparaseră economia georgiană după căderea Uniunii Sovietice și obligarea lor la plata unor sume semnificative („amenzi") pentru răscumpărarea libertății lor.

De asemenea, acesta a procedat la eliminarea reglementărilor excesive din economie care afectau libera inițiativă, a simplificat legislația fiscală și a întreprins un program sistematic de privatizare. Consecința acestor demersuri a fost faptul că bugetul de stat a crescut cu aproximativ 300% în trei ani, ceea ce a permis realizarea unor lucrări majore de infrastructură.

Așa cum s-a precizat (Bank, 2012), modelul georgian este unul care poate fi replicat cu destul de multă ușurință și în alte jurisdicții. Succesul Georgiei nu a fost condiționat de o serie de aspecte de ordin cultural sau politic, la baza acestuia stând doar determinarea câtorva lideri politici care au știut să își transmită mesajul unei populații care, la rândul ei, era conștientă de necesitatea întreprinderii unor demersuri urgente pentru limitarea corupției. Și, întrucât rezultatele au apărut relativ repede, suportul populației pentru susținerea reformelor a crescut, ceea ce a permis aprofundarea acestora.

Având în vedere cele expuse anterior, suportul din partea opiniei publice reprezintă un alt factor care poate asigura succesul demersurilor împotriva corupției. Rezultatele chestionarului aplicat au relevat faptul că 75 dintre respondenți (64,7%) consideră că există la nivelul opiniei publice un sprijin pentru lupta anticorupție.

Referitor la suportul din partea opiniei publice a unor demersuri anticorupție se impun a fi făcute o serie de precizări. În primul rând, conceptul de „opinie publică" este unul care a ridicat și ridică o serie de dificultăți în a-l defini. Din perspectiva demersului nostru, apreciem că o definiție utilă este cea conform căreia opinia publică reprezintă „un consens al unui grup privind aspecte de ordin politic, apărut în urma unor dezbateri informate" (Graber, 1982, p. 556).

În ceea ce privește modul de formare a opiniei publice, aceasta se formează prin interacțiunea a trei factori: liderii de opinie, statisticile/informațiile pe care le primește publicul, precum și experiențele/percepțiile indivizilor.

Referitor la subiectul specific al corupției, periodic, diferite instituții (a se vedea, de exemplu, Transparency International) întocmesc o serie de barometre cu privire la percepția pe care publicul o are cu privire la impactul/extinderea fenomenului corupției în diferite țări. Un asemenea barometru a fost prezentat de către Comisia Europeană în cadrul raportului din anul 2014. Astfel, Comisia remarca faptul că într-o serie de țări est-europene (Croația, Republica Cehă, Lituania, Bulgaria sau România) majoritatea respondenților (84-99%) considerau că fenomenul corupției este unul destul de extins în țările lor. Referitor la experiența individuală, eurobarometrul consemna că un

Scanned with OKEN Scanner

procent de 6-29% dintre respondenți au indicat faptul că au plătit ori se așteptau să plătească o mită în ultimele 12 luni.

Aceste cifre ne indică un aspect foarte important pe care trebuie să îl avem în vedere atunci când discutăm despre percepția publică, respectiv diferența dintre percepție și experiența individuală. Așa cum se poate observa, deși cifrele cu privire la percepție ne pot indica faptul că fenomenul corupției ar putea fi interpretat ca fiind unul generalizat la nivelul societății, cifrele asociate experienței individuale sunt semnificativ inferioare. Mai mult, același raport specifica faptul că în țări precum Ungaria, Polonia sau Slovacia, fenomenul corupției este unul mult mai contextualizat, acesta regăsindu-se în special în cadrul serviciilor medicale.

Revenind la modul în care se formează opinia publică și diferențele dintre cifrele aferente percepției cu privire la extinderea fenomenului corupției și experiența individuală, diferența poate fi explicată prin prisma faptului că acest fenomen figurează pe agenda mass-media ca fiind o prioritate, fiind furnizate opiniei publice semnificativ mai multe informații cu privire la cazuri de corupție, preocupările la nivelul instituțiilor europene cu privire la fenomenul corupției etc.

La rândul său, opinia publică nu este un simplu receptor al informațiilor cu privire la corupție. Fiind direct afectați de fenomenul corupției, cunoscând amploarea fenomenului, de multe ori, în rândul opiniei publice se creează un fenomen de nemulțumire care se concretizează într-o serie de proteste, uneori acestea conducând chiar și la schimbări semnificative ale politicilor guvernamentale. A se vedea, în acest sens, revoluția trandafirilor din Republica Georgia ori chiar recentele proteste din Serbia.

De asemenea, în unele situații, inițiative care își au originea în cadrul societății civile se pot constitui în veritabili factori de presiune asupra factorilor de decizie politică, forțând decidenții politici la întreprinderea unor demersuri mult mai substanțiale în direcția combaterii corupției. În aceste condiții, organizațiile neguvernamentale și alte organizații civice, organizate mai mult sau mai puțin formal, se pot constitui în veritabili „câini de pază" ai modului în care sunt transpuse în practică recomandările unor organizații internaționale.

Așa cum menționam anterior, suportul opiniei publice față de inițiativele anticorupție reprezintă factorul-cheie al succesului acestora, cu condiția ca acestea să fie urmate la scurt timp de o serie de rezultate vizibile (de exemplu, creșterea veniturilor încasate la bugetul statului).

O altă întrebare a vizat faptul dacă respondenții percep că mass-media reflectează cu obiectivitate activitatea instituțiilor implicate în lupta anticorupție. 51 de subiecți (43,9%) și-au manifestat dezacordul, în timp ce un acord a fost exprimat de către 30 de subiecți (25,8%).

În contextul specific al României și al celorlalte țări din Europa de Est se discută despre o veritabilă „berlusconizare" a mass-mediei (Wyka, 2007). Acest termen, desemnează un fenomen care s-a manifestat inițial în Italia, caracterizat printre altele de un partizanat politic evident al mass-mediei, lipsa unor standarde etice sau profesionale evidente ori un puternic control exercitat de către stat asupra mijloacelor media. De

Scanned with OKEN Scanner

multe ori, în cadrul statelor est-europene a existat o dorință de control din partea factorului politic asupra mass-media și, în special, asupra televiziunilor.

Acest control s-a realizat fie de o manieră directă (a se vedea cazul televiziunilor publice din majoritatea țărilor est-europene), fie indirect, în cazul televiziunilor particulare, de multe ori acestea fiind deținute/controlate de persoane cu conexiuni în rândul elitei politice.

Într-un asemenea context, în cazul specific al posturilor de televiziune acestea s-au transformat în instrumente de propagare a mesajului elitelor politice. În aceste condiții, în contextul specific al luptei anticorupție este de așteptat ca mesajul pe care aceste televiziuni să îl transmită să fie unul de natură a minimiza dimensiunea reală a fenomenului corupției ori de a distorsiona eventualele dezvăluiri ale unor scandaluri de corupție care afectează la un moment dat clasa politică.

Și în cazul presei scrise, situația este cumva asemănătoare. După ce la începutul anilor 2000 se manifestase un interes din partea unor investitori din spațiul vest-european de a investi/achiziționa publicații din Europa de Est, ulterior acestea au revenit în patrimoniul unui acționariat local, mai degrabă interesat de a pune aceste publicații în serviciul factorului politic.

În această situație, condiția jurnalistului de investigație este una foarte precară, adesea viața ori integritatea lui corporală fiind puse în pericol. A se vedea, în acest sens, recentele cazuri din Slovacia ori Bulgaria în care unii jurnaliști au fost asasinați în urma dezvăluirilor făcute referitoare la corupția din rândul clasei politice.

Din această perspectivă, răspunsurile din cadrul chestionarului pot fi interpretate ca fiind pertinente în raport cu situația de fapt. În condițiile în care există un control al factorului politic asupra mass-mediei, este normal ca opinia publică să perceapă faptul că aceasta nu se constituie într-un factor care să sprijine eventualele demersuri anticorupție. În acest sens, atunci când au fost întrebați cu privire la modul în care anumite posturi de televiziune prezintă în mod obiectiv activitatea instituțiilor implicate în lupta anticorupție, respondenții și-au exprimat mai degrabă dezacordul sau o poziție neutră, singurele posturi de televiziune în cazul cărora a fost indicat mai degrabă un acord fiind DIGI24 sau PROTV.

În aceste condiții, un fenomen care s-a manifestat și în cadrul cercetării noastre este reprezentat de emergența demersurilor jurnalistice independente (de exemplu, bloguri) ori a rețelelor de socializare ca surse de informație credibile cu privire la activitatea instituțiilor implicate în lupta împotriva corupției. De exemplu, 55 de respondenți (47,8%) au indicat faptul că își obțin aceste informații de multe ori sau întotdeauna consultând bloguri sau diferite site-uri.

În condițiile în care presa scrisă sau televiziunea sunt dominate de influența factorului politic, un fenomen care se manifestă atât în România, cât și în Europa de Est este reprezentat de apariția jurnalismului independent. Aceasta, pe fondul unor finanțări venite din partea unor structuri ale Uniunii Europene. De asemenea, un alt fenomen vizibil îl reprezintă apariția unor rețele transnaționale ale unor jurnaliști independenți care cooperează în acele cazuri de corupție cu elemente transfrontaliere.

Scanned with OKEN Scanner

O altă situație specifică o reprezintă apariția rețelelor sociale care încep să aibă un impact din ce în ce mai vizibil în cadrul demersurilor împotriva corupției. Spre deosebire de mijloacele de comunicare clasice, unidirecționale, rețelele de socializare oferă o comunicare bidirecțională, posibilitățile de control ale mesajelor de către factorul politic fiind mai limitate.

Așa cum s-a precizat(Jha & Sarangi, 2017), se poate remarca o corelație negativă între gradul de penetrare a internetului și corupție. În aceste condiții, rețelele de socializare se pot constitui în veritabili factori de presiune asupra politicului de a crește gradul de transparentizare a deciziilor. Mai mult, rețelele de socializare reprezintă veritabile platforme prin care cetățenii își pot exprima opiniile politice, iar, în unele cazuri, mijlocul prin care aceștia se pot mobiliza pentru a-și manifesta dezacordul în raport cu unele decizii ale puterii (Alcaide-Muñoz & Alcaraz-Quiles, 2018). În acest sens, atât România, cât și alte state europene au fost martorii în ultimii ani ai unor proteste care au mobilizat un număr aproape fără precedent de persoane care au manifestat atunci când au fost înregistrate derapaje ale clasei politice de la valorile statului de drept sau când au fost adoptate demersuri care subminau lupta anticorupție.

În contextul în care în cadrul dezbaterilor privind lupta anticorupție au fost abordate o serie de aspecte care vizau modul în care trebuie să fie sancționate persoanele implicate în fapte de corupție, în cadrul răspunsurilor subiecții au avute rate ridicate ale acordului în raport cu diferitele variante propuse, respectiv: să fie aplicate pedepse de natură a descuraja practicile care favorizează corupția (107 subiecți, respectiv 93%); să fie recuperat prejudiciul rezultat din activitatea infracțională (116 subiecți, respectiv 98, 3%); să fie pedepsiți atât corupătorul (chiar dacă acesta raportează fapta de corupție), cât și coruptul (95 de subiecți, respectiv 80,5%) și să-i fie interzis persoanei condamnate definitiv pentru fapte de corupție să mai acceadă la funcții publice pe o perioadă stabilită prin lege sau să desfășoare activități similare cu cele aflate în legătură cu activitatea infracțională (110 subiecți, respectiv 94%).

De asemenea, subiecții, în majoritatea cazurilor, și-au manifestat acordul față de factorii prezentați ca fiind de natură a favoriza fenomenul corupției, respectiv: absența unor reglementări clare cu privire la proprietate (73 de subiecți, respectiv 71,9%); existența unor proceduri administrative complexe (care presupun interacțiunea cu mai multe instituții și care nu sunt clar precizate) (91 de subiecți, respectiv 77,8%); existența unei influențe a factorilor politici în cadrul proceselor de decizie (104 de subiecți, respectiv 89,7%); existența unor elemente de ordin cultural-istoric (50 de subiecți, respectiv 42,8%); existența unor grupuri de interese care doresc să păstreze controlul asupra unor activități socio-economice (106 subiecți, respectiv 89,9%).

Cu privire la aceste răspunsuri se impun făcute o serie de precizări.

Absența unor reglementări clare cu privire la proprietate reprezintă o caracteristică nu numai pentru România, dar și pentru celelalte țări ale Europei de Est. Aceasta întrucât instaurarea regimului comunist a fost însoțită, într-o mai mare sau mai mică măsură, de o politică de naționalizare a unor firme sau imobile considerate ca aparținând fostei burghezii ori moșierimi „exploatatoare".

Scanned with OKEN Scanner

După 1989, s-a pus problema adoptării unei politici de restituire a acestor bunuri, însă, așa cum vom arăta, acestea au creat contextul în care s-au format veritabile rețele de corupție, având în vedere mizele financiare semnificative (uneori chiar de ordinul milioanelor de euro). Astfel, o serie de factori precum reglementările modificate în repetate rânduri ori imprecise cu privire la restituire, o serie de schimbări intervenite în situația bunurilor ulterior naționalizării (demolări, transformări etc.), transmiterea dreptului de proprietate foștilor chiriași au făcut ca acest proces de restituire să se transforme într-o oportunitate de îmbogățire.

În cazul specific al României, în timp s-a creat o veritabilă piață a așa-numitor drepturi litigioase, când moștenitorii foștilor proprietari confruntați cu obstacolele birocratice, corupția din administrația publică sau sistemul de justiție, nu au avut altă alternativă decât de a-și vinde (de multe ori pe sume modice în raport cu valoarea reală a bunurilor) drepturile pe care le aveau asupra bunurilor naționalizate unor persoane cu conexiuni în cadrul acestor sisteme. La rândul lor, aceștia din urmă obțineau în cadrul unor proceduri care se derulau de această dată cu celeritate restituirea bunurilor respective sau despăgubiri consistente. Situația României din nou nu a fost una singulară pentru Europa de Est, situații similare regăsindu-se și în alte state. A se vedea, de exemplu, scandalul din Polonia din anul 2017, care a vizat verificarea modului în care au fost restituite proprietățile naționalizate, de multe ori acestea sau despăgubirile corelative ajungând în mâna unor „vânători de drepturi de moștenire".

În cadrul documentelor elaborate, Comisia Europeană a pus în mod constant accentul pe necesitatea transparenței deciziilor autorităților, eliminarea procedurilor birocratice care pot facilita manifestarea faptelor de corupție. Există o serie de bune practici, adoptate de către state din Europa de Est, în această materie, care și-au dovedit viabilitatea. Progresele tehnologice înregistrate în ultimele decenii se pot dovedi soluții pentru adoptarea unor proceduri care să conducă la reducerea interacțiunilor directe între cetățeni și reprezentanții autorităților statului, limitând astfel corupția și dinamizând procesul decizional.

În acest sens, modulul de *e-government*, adoptat de către Estonia, se poate constitui într-o sursă de inspirație. Prin informatizarea sectorului public (un sistem cunoscut sub numele de *government cloud*), practic serviciile publice au devenit permanent accesibile cetățenilor. Conceptul care a stat la baza acestui sistem a fost acela al „guvernării fără hârtii", astfel încât majoritatea interacțiunilor dintre cetățeni și instituțiile statului au loc în afara spațiului acestor instituții, doar din fața unui terminal informatic. Mai mult, Estonia a introdus și posibilitatea votului electronic.

Chestionarul a vizat evaluarea modului în care opinia publică percepe adecvarea legislației actuale în ceea ce privește protecția persoanelor care informează instituțiile implicate în lupta anticorupție cu privire la fapte de corupție (avertizorii de integritate). Răspunsurile subiecților au indicat existența unui dezacord semnificativ referitor la adecvarea legislației (59 de subiecți, respectiv 51,3%).

Trebuie să precizăm faptul că instituția avertizorului de integritate a fost reglementată prin Legea nr. 571/2004 privind protecția personalului din autoritățile publice,

Scanned with OKEN Scanner

instituțiile publice si din alte unități care semnalează încălcări ale legii. Nu există o reglementare specifică însă cu privire la avertizorii de integritate care funcționează în cadrul unor organizații private. În aceste condiții, de exemplu, persoanele care activează în asemenea organizații și care sesizează infracțiuni economice contra intereselor financiare ale Comunităților Europene nu beneficiază de o protecție din partea legii.

Comisia Europeană a reiterat necesitatea ca statele membre să acorde protecția necesară avertizorilor de integritate, de natură a încuraja sesizarea actelor de corupție. Aceasta, în condițiile în care, de cele mai multe ori, persoanele care intenționează să facă asemenea sesizări au rețineri tocmai din cauza faptului că nu beneficiază de o protecție adecvată, fiindu-le teamă de repercusiuni negative. Esențiale sunt aspecte precum crearea unei culturi organizaționale bazate pe integritate și crearea unor mecanisme de protecție care să confere încredere avertizorului în cadrul demersurilor sale.

Problemele care se manifestă în unele țări din Estul Europei (dar nu numai) sunt reprezentate de faptul că, deși instituția avertizorului de integritate este reglementată, totuși opinia publică nu este informată în mod adecvat despre procedurile pe care trebuie să le urmeze o persoană pentru a fi considerată avertizor de integritate ori se remarcă lipsa unor instituții cu competență în acest domeniu. Mai mult, uneori legea specifică faptul că nu trebuie să fie întreprinse acțiuni în scop de pedepsire a avertizorului de integritate, dar nu oferă o protecție adecvată față de eventuale acțiuni civile sau penale îndreptate ulterior împotriva acestuia (a se vedea, de exemplu, cazul Ungariei).

CONCLUZII

Este deja un fapt că fenomenul corupției este încă unul care stârnește dezbateri în cadrul societății românești. Cu toate acestea, România nu reprezintă un caz singular, fie și numai dacă ne raportăm la țările din Europa de Est. Nu putem afirma că există un „excepționalism românesc", atâta vreme cât contextul care a favorizat extinderea corupției după 1989 îl regăsim în majoritatea noilor democrații estice, diferind doar amploarea acestuia.

Aderarea la Uniunea Europeană s-a constituit însă într-o provocare pentru aceste țări, libera circulație a persoanelor, bunurilor ori capitalurilor presupunând respectarea unor valori precum supremația statului de drept, transparența decizională etc. Este momentul în care în aceste țări începe un fenomen cunoscut îndeobște sub denumirea de „luptă împotriva corupției", de multe ori vectorul principal în impunerea unor reforme fiind, în special, Comisia Europeană.

După aproape două decenii, majoritatea țărilor europene se află încă pe poziții superioare în diferitele barometre cu privire la percepția corupției. Explicația acestui fapt rezidă, de cele mai multe ori, în faptul că implementarea unor reforme care să diminueze amploarea corupției este, în primul rând, condiționată de existența unei voințe politice autentice. Or, aceste țări sunt caracterizate de existența unor rețele de clientelism politic care s-au consolidat în primii ani de după 1989, rețele care, pentru

Scanned with OKEN Scanner

a-și asigura funcționarea, au nevoie în continuare, în primul rând, de acces la resurse publice. Aceste rețele îmbracă adesea forme transpartinice, fapt care se constituie într-un obstacol în calea unor eventuale reforme.

Cu toate acestea, experiența unor țări din zonă a demonstrat faptul că se pot obține o serie de rezultate, într-un termen relativ scurt, în condițiile în care există la nivelul clasei politice un „leadership" centrat pe combaterea corupției. Nu este neapărat necesar ca această voință să fie a întregii clase politice. De cele mai multe ori sunt suficiente și exemplele unui grup restrâns de persoane aflate la vârful puterii, care au capacitatea de a-ți impune strategiile prin care vizează limitarea corupției. Suportul din partea opiniei publice este fundamental în cadrul demersului lor. Acest suport, de multe ori, există, însă pentru a fi substanțial și pe termen lung este necesar ca rezultatele să fie obținute într-un termen scurt.

De asemenea, represiunea este importantă, exemplaritatea pedepselor putând fi de natură a contribui la diminuarea fenomenului.

Cu toate acestea, experiența diferitelor state a demonstrat că în combaterea unor fenomene negative represiunea nu este suficientă. Mult mai importantă și cu efecte pe termen lung este prevenirea corupției. Iar această prevenire se face, în principal, prin transparentizarea deciziei, prin eliminarea proceselor birocratice inutile, informatizarea administrației publice, limitarea contactului fizic dintre cetățean și autorități ori instituirea unor mecanisme eficiente de protejare a avertizorilor de integritate.

BIBLIOGRAFIE

Acemoglu, D., & Robinson, J. A. (2013). *Why nations fail: The origins of power, prosperity, and poverty*: Crown Books.

Alcaide-Muñoz, L., & Alcaraz-Quiles, F. J. (2018). *Optimizing E-Participation Initiatives Through Social Media*: IGI Global.

Bank, W. (2000). *Anticorruption in Transition: A Contribution to the Policy Debate*: World Bank.

Bank, W. (2012). *Fighting Corruption in Public Services: Chronicling Georgia's Reforms*: World Bank Publications.

Bhargava, V. (2005). „The cancer of corruption". Paper presented at the World bank global issues seminar series.

Burduja, S. I. (2006). „Assessing corruption in Romania: An integration story". *Stanford's Student Journal of Russian*, Eastern European and Eurasian Studies (Spring), 51–69.

Commissione, U. (2011). *Fighting corruption in the Eu*: COM.

Gong, T. (1994). *The politics of corruption in contemporary China: An analysis of policy outcomes*: Praeger Publishers.

Graber, D.A. (1982). „The impact of media research on public opinion studies". *Mass communication review yearbook*, 3, 555–564.

Huber, B. (2002). *Combating Corruption in the European Union/Korruptionsbekämpfung in der Europäischen Union/La lutte contre la corruption dans l'Union européenne.*

Hughes, J., Sasse, G., & Gordon, C. (2004). *Europeanization and Regionalization in the EU's Enlargement to Central and Eastern Europe: The Myth of Conditionality*: Palgrave Macmillan UK.

Scanned with OKEN Scanner

Jha, C.K., & Sarangi, S. (2017). „Social Media, Internet, and Corruption". *Information Economics and Policy*, 39.

Kotkin, S., & Sajó, A. (2002). *Political corruption in transition: A skeptic's handbook*: Central European University Press.

Shacklock, A., & Galtung, F. (2016). *Measuring corruption*: Routledge.

Wyka, A.W. (2007). „Berlusconization of the mass media in East Central Europe: The new danger of italianization". Paper presented at the Third Annual Conference Idea Exchange: Mediums and Methods of Communication in Eastern Europe, Russia, and Central Asia.

Scanned with OKEN Scanner

DETERMINANTE CULTURALE ALE ATITUDINILOR

BOGDAN DANCIU* **
ANDRA LUISA PREDA**

Studiul atitudinilor răspunde la o nevoie practică de anticipare a comportamentelor. „Între atitudine şi comportament există o relaţie, dar nu simplă, de tip monocauzal, ci mediată de mai mulţi factori"[1].

Fishbein şi Ajzen (1974) au propus *teoria acţiunii gândite* sau *teoria comportamentului planificat*[2]. Această teorie susţine ideea că intenţiile unei persoane de a avea un anumit comportament sunt antecedente imediate ale comportamentului propriu-zis. Aceste intenţii au ca bază atitudinile persoanei şi evaluarea subiectivă, fundamentată pe valori, a normelor societăţii sau grupului. Astfel, normele, împreună cu valorile şi atitudinile determină intenţiile comportamentale, care, la rândul lor, fac predicţii asupra comportamentului. La început, Fishbein şi Ajzen se aşteptau ca intenţiile comportamentale ale individului să fie corelate în mod direct cu comportamentul manifest. S-a constatat însă că există anumite variabile care afectează comportamentul în mod direct, fără să influenţeze şi intenţiile comportamentale. În consecinţă, Ajzen[3] a adăugat dimensiunea controlului perceput, ce reflectă măsura în care un individ este influenţat de obstacole reale sau percepute care îi constrâng intenţiile acţionale. Cercetări extensive ulterioare au evidenţiat relaţia dintre valori şi comportamente[4, 5].

Cultura este adesea definită ca un pattern de sensuri, credinţe, norme, simboluri pe care indivizii le împărtăşesc în cadrul unei societăţi, având valorile ca trăsătură esenţială[6]. În paralel cu nivelul individual, unde valorile reprezintă principii de orientare în

---

[1] S. Chelcea, *Opinia publică. Gândesc masele despre ce şi cum vor elitele?*, Bucureşti, Editura Economică, 2002, p. 70.

[2] M. Fishbein & I. Ajzen, „Attitude Toward Objects as Predictors of Single and Multiple Behavioral Criteria", *Psychological Review*, 81, 1974, pp. 59–74.

[3] I. Ajzen, & T. J. Madden, „Prediction of goal directed behavior: Attitudes, intentions, and perceived behavioral control", *Journal of Experimental Social Psychology*, 22, 1986, pp. 453–474.

[4] J. Cieciuch, S. H. Schwartz, E. Davidov, *Social psychology of values*, în J. D. Wright (ed.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2nd edition, Oxford, Elsevier, 2015, pp. 41–46.

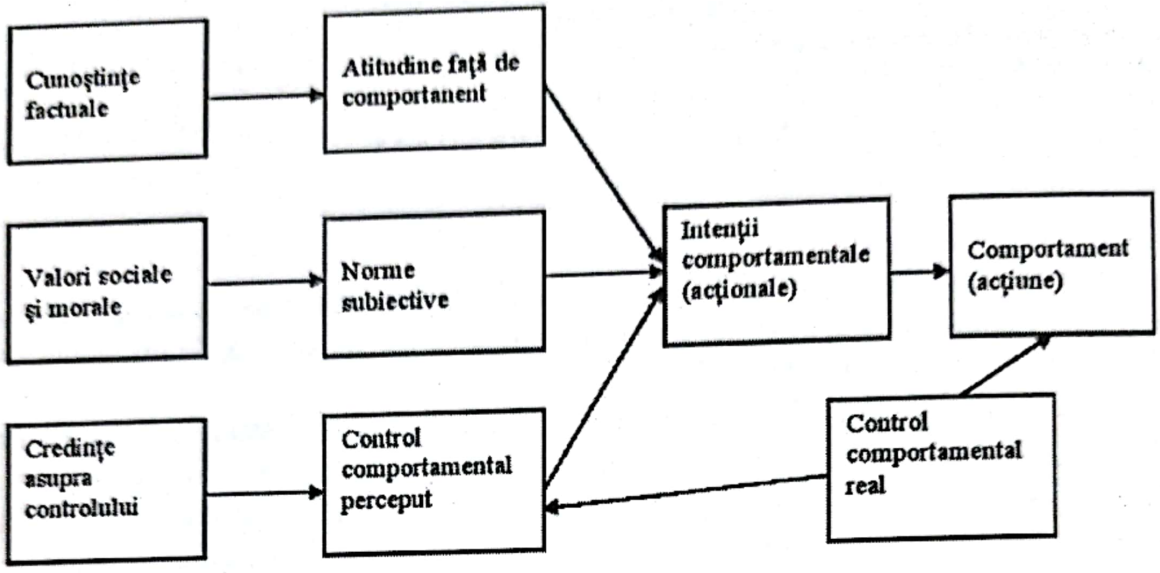
[5] S. Roccas, L. Sagiv, *Values and Behavior. Taking a Cross Cultural Perspective*, New York, Springer, 2017.

[6] G. Hofstede, *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*, Thousand Oaks, Sage, 2001.

* Institutul de Filosofie şi Psihologie „C. Rădulescu-Motru" al Academiei Române
** Facultatea de Psihologie şi Ştiinţele Educaţiei, Universitatea Spiru Haret

Scanned with OKEN Scanner

viaţa omului[7], dimensiunile valorice culturale reprezintă principii de orientare în viaţa societăţii. Aceste principii contribuie la formarea atitudinilor, credinţelor şi comportamentelor indivizilor.



Modelul lui Fishbein şi Ajzen asupra comportamentului planificat (*apud.* Chelcea, 2002).

O altă abordare în cercetarea atitudinii şi a comportamentului porneşte de la premisa că este necesară o anumită activare a atitudinii înainte ca aceasta să poată direcţiona comportamentul într-o situaţie particulară[8]. Conform acestui punct de vedere, puterea asocierii dintre o atitudine şi un obiect sau o situaţie particulară va determina măsura în care atitudinea este activată şi, astfel, exercită influenţă asupra comportamentului. Puterea acestei asocieri variază în funcţie de factori precum experienţa directă cu obiectul atitudinii şi cu numărul momentelor în care atitudinea a fost exprimată[9].

Valorile constituie scopuri sau standarde importante în viaţă şi sunt văzute ca influenţând atitudinile şi comportamentele[10]. În general, valorile sunt văzute ca determinante ale atitudinilor, care, în schimb, modelează comportamentul. Valorile pot fi distinse de atitudini prin faptul că valorile au o arie mai largă şi sunt mai puţin clar integrate într-un sistem.

Valorile „nu există în mod izolat, ele se structurează în sisteme ierarhizate, complexe şi contradictorii, dinamice, reflectând contradicţiile intrinseci vieţii sociale. Conţinutul, formele de actualizare şi poziţia ierarhică a valorilor în cadrul sistemului se manifestă o dată cu evoluţia personalităţii şi transformărilor din câmpul social"[11].

---

[7] M. Rokeach, *The Nature of Human Values*, New York, Free Press, 1973.

[8] R H. Fazio, „Multiple Processes by which Attitudes Guide Behavior: The Mode Model as an Integrative Framework", *Advances in Experimental Social Psychology*, Volume 23, 1990, pp. 75–109.

[9] R. A. Baron & D. R. Byrne, *Social Psychology*, New York, Pearson, 2000.

[10] P. W. Schultz & L. C. Zelezny, „Values as predictors of environmental attitudes: Evidence for consistency across 14 countries", *Journal of Environmental Psychology*, 19, 1999, pp. 255–265.

[11] S. Chelcea, *Personalitate şi societate în tranziţie*, Bucureşti, Editura Ştiinţă şi Tehnică, 1994, p. 22.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru individ, o anumită stare a naturii, a obiectelor, implică în mod real o calitate obiectivă prin care ele se prezintă ca stimuli apţi să genereze o semnificaţie, negativă sau pozitivă, uneori în raport direct cu încărcătura motivaţională a relaţiei de cunoaştere individ–obiect. Aceasta face ca, ori de câte ori individul resimte o stare de necesitate (nevoie, trebuinţă, motiv, ideal), el să se îndrepte către obiectul apt să aducă satisfacţia aşteptată. Asta înseamnă că, la trei niveluri diferite de structurare a experienţei de viaţă, de influenţă socială, individul acţionează prin orientare către „obiect" datorită unui impuls interior, unui *motiv*, de cele mai multe ori conştientizat. Sensul axiologic real al obiectului-stimul, consecutiv *internalizării*, se prezintă, în consecinţă, ca proprietate a sistemului de motive specific fiecărui individ sau grup. Însă nu până într-atât încât să avem de-a face cu tot atâtea motive sau motivări câţi indivizi şi situaţii există. În acelaşi timp, valoarea apare şi ca rezidentă în obiectul însuşi, efect al investirii de către subiect.

Un al doilea sens al conceptului de valoare face trimitere la *utilitatea socială* asociată conduitelor individuale, ca şi comportamentelor de grup, caz în care accentul cade pe „practicile de evaluare a căror funcţie este reperarea utilităţii sociale"[12].

Al treilea sens al conceptului de valoare se situează într-un plan mai larg, „ideologic", în care valoarea se apropie de *scop* (cunoaşterea, libertatea, solidaritatea), este aplicabilă mai ales grupurilor, fără a exclude individul, şi „conduce la accentuarea semnificaţiei praxisului sau practicilor sociale"[13].

Mulţi autori fac confuzie între primele două sensuri, asimilând aspectele afectiv-motivaţionale cu cele evaluative, stare întreţinută, printre altele, chiar de metode şi procedee în uz în cercetările din acest domeniu. Noi am reţinut latura obiectivă şi latura subiectivă a valorii în general, ca şi utilitatea socială aferentă acesteia.

Concretizarea valorilor în decizii comportamentale şi comportamente concrete este strâns legată de exprimarea axiologică prin atitudini. În situaţia reală a manifestării valorilor este necesar să avem în vedere modul în care acestea se cristalizează în atitudini şi ulterior se fructifică în alegeri făcute mai departe pentru un comportament sau altul. Atitudinile, opiniile şi credinţele „se referă la preferinţa persoanei pentru una sau alta din părţile unei controverse publice – o problemă politică, o idee religioasă, o poziţie morală, un gust estetic, o anumită practică"[14]. În 1935, G. W. Allport definea atitudinea ca „o stare de pregătire mentală şi neurală, organizată prin experienţă, care exercită o influenţă diriguitoare sau dinamizatoare asupra răspunsului individual la toate obiectele şi situaţiile cu care este în relaţie"[15]. S. Chelcea (2004) consideră că atitudinea reprezintă „poziţia, unei persoane sa a unui grup, de acceptare sau de respingere cu o intensitate mai mare sau mai mică a obiectelor, fenomenelor sau persoanelor, grupurilor sau

[12] Carmen Cojocaru, Teza de doctorat *Incidenţa inteligenţei emoţionale în cristalizarea profilului personologic al ofiţerului de marină militară*, 2007, p. 78.

[13] *Ibidem*, p. 79.

[14] B. Berelson & G. A. Steiner, *Human Behavior: An Inventory of Scientific Findings*, New York, Harcourt, Brace & World, 1964, p. 557.

[15] G. W. Allport, „Attitudes", 1935, *apud.* S. Chelcea, *Opinia publică. Gândesc masele despre ce şi cum vor elitele?*, Bucureşti, Editura Economică, 2002.

Scanned with OKEN Scanner

instituţiilor"[16]. Alice H. Eagly şi Selly Chaiken (1993) pun în lumină factorul evaluativ: „Atitudinea este o tendinţă psihologică, exprimată prin evaluarea mai mult sau mai puţin favorabilă a unei entităţi determinate"[17]. Shalom H. Schwartz, împreună cu alţi psihologi[18, 19, 20], a efectuat cercetări investigative în care şi-a propus ca scop să pună în evidenţă dacă există anumite valori universale, şi care ar fi acele valori. El definea „valorile" ca fiind „concepţii asupra lucrurilor dezirabile, care influenţează modul în care oamenii îşi selectează acţiunile şi evaluează evenimentele"[21]. Autorul a pornit de la premisa că valorile universale sunt legate de trei tipuri diferite de nevoi umane: nevoile biologice, nevoile sociale coordonate, şi nevoile legate de starea de bine şi supravieţuire a grupurilor. Rezultatele au fost obţinute din studii efectuate asupra a peste 25000 de oameni din peste 60 de ţări cu largă diversitate culturală. A concluzionat că există 56 de valori specifice universale şi zece tipuri universale de valori. Acestea sunt: putere, câştig, hedonism, stimulare, autodirecţionare, universalism, bunăvoinţă, tradiţie, conformitate, securitate[22].

Tipurile de valori ce conţin similarităţi ale scopurilor motivaţionale par a fi apropiate între ele. Tipurile valorice care reprezintă scopuri motivaţionale incompatibile ocupă locuri opuse. Aceste ipoteze sunt bazate pe ideea că acţiunile întreprinse în scopul urmăririi fiecărui tip de valoare motivaţională are consecinţe psihologice şi pragmatice care pot fi în armonie sau în conflict cu scopurile derivate din fiecare valoare. Cele zece tipologii sunt suprastructurate în patru valori de ordin mai înalt.

În modelul Schwartz de evaluare a preferinţelor valorice se pot distinge două dimensiuni bipolare largi. Fiecare dimensiune prezintă valori supraordonate la fiecare dintre polii săi. Prima dimensiune bipolară se referă la obiective motivaţionale opuse: pe de-o parte, acela de a dezvolta interesele personale, chiar şi pe seama altora, iar pe de altă parte, transcenderea egoismului şi promovarea stării de bine a altor oameni. Cea de-a doua dimensiune bipolară înglobează două obiective diferite: unul se referă la măsura în care valorile motivează persoana spre a urmări propriile şi unicele interese intelectuale şi emoţionale, iar celălalt, centrat pe menţinerea *status quo*-ului şi al stabilităţii în relaţiile cu persoanele şi instituţiile[23].

---

[16] S. Chelcea, P. Iluţ, *Enciclopedie de psihosociologie*, Bucureşti, Editura Economică, 2004, p. 67.

[17] A. H. Eagly & S. Chaiken, *The psychology of attitudes*, 1993, *apud.* S. Chelcea, *Opinia publică. Gândesc masele despre ce şi cum vor elitele?*, ed. cit.

[18] S. H. Schwartz, „Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries", în M. Zanna (ed.), *Advances in experimental social psychology*, San Diego, Academic, Vol. 25, 1992, pp. 1–66.

[19] S. H. Schwartz, T. Butenko, „Values and behavior: validating the refined theory in Russia", *European Journal of Social Psychology*, 44, 2014, pp. 799–813.

[20] A. Bardi, S. H. Schwartz, „Values and behavior: strength and structure of relations", *Pers. Soc. Psychol. Bull.*, Oct., 29 (10), 2003, pp. 1207–20.

[21] S. H. Schwartz, „Are there universal aspects in the structure and contents of human values?", *Journal of Social Issues*, 50, 1994, pp. 19–45.

[22] *Ibidem.*

[23] S. H. Schwartz, „Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries", în M. Zanna (ed.), *op. cit.*

Scanned with OKEN Scanner

Cele zece tipuri de valori sunt prezentate în contextul general al vieţii individuale, nu în contexte specifice, precum cel profesional:

- Valorile „Autotranscendenţei": *Universalismul* (promovează pacea durabilă şi egalitatea), *Bunăvoinţa* (doresc să ajute pe ceilalţi oameni, să fie generoşi);
- Valorile „Autoeficienţei/Autodezvoltării": *Puterea* (posibilitatea de a-i controla pe ceilalţi), *Reuşita* (stabilirea de scopuri provocative şi atingerea lor);
- Valorile „Deschiderii la schimbare": *Hedonismul* (caută plăcerea înainte de orice), *Stimularea* (plăcerea izvorăşte mai ales din excitarea stimulativă), *Autodirecţionarea* (plăcerea de a fi independenţi şi în afara controlului);
- Valorile „Conservatorismului": *Tradiţia* (respectă ceea ce a fost înaintea lor), *Conformismul* (se supun la reguli şi structuri clare), *Securitatea/siguranţa* (persoane interesate de sănătate şi siguranţă în măsură mai mare decât ceilalţi).

În studiul de faţă ne-am propus să surprindem câteva aspecte axiologice ale studenţilor din mai multe ţări, care reprezintă modele culturale diferite. Cercetarea interculturală a fost efectuată în colaborare cu cercetători din S.U.A., Brazilia, India, Noua Zeelandă şi Federaţia Rusă şi a pus în evidenţă o imagine interesantă asupra distribuţiei mediilor obţinute la scalele de valori din aceste ţări.

Tabelul nr. 1: Mediile scorurilor obţinute de participanţii la cercetarea interculturală

	Brazilia	**India**	**Noua Zeelandă**	**Federaţia Rusă**	**S.U.A.**	**România**
	N=208	N=210	N=213	N=120	N=120	N=219
Universalism	5,6	5,94	5,42	5,44	5,43	5,96
Bunăvoinţă	5,54	5,91	5,51	5,71	5,71	6,09
Putere	2,96	5,44	3,95	5	5	4,96
Reuşită	4,7	5,93	5,47	5,56	5,56	6,13
Autodirecţionare	4,94	5,86	5,56	5,75	5,74	6,10
Stimulare	3,12	5,41	5,07	5,51	5,5	5,66
Hedonism	4,28	5,77	5,97	5,98	5,98	5,79
Tradiţie	4,72	5,14	3,58	3,45	3,44	4,49
Conformism	5,07	6,03	4,97	5,18	5,18	5,77
Siguranţă	5,02	5,89	5,18	5,61	5,61	6,08

Scanned with OKEN Scanner

Figura 1: Distribuţia scorurilor la scala *Autotranscendenţă*

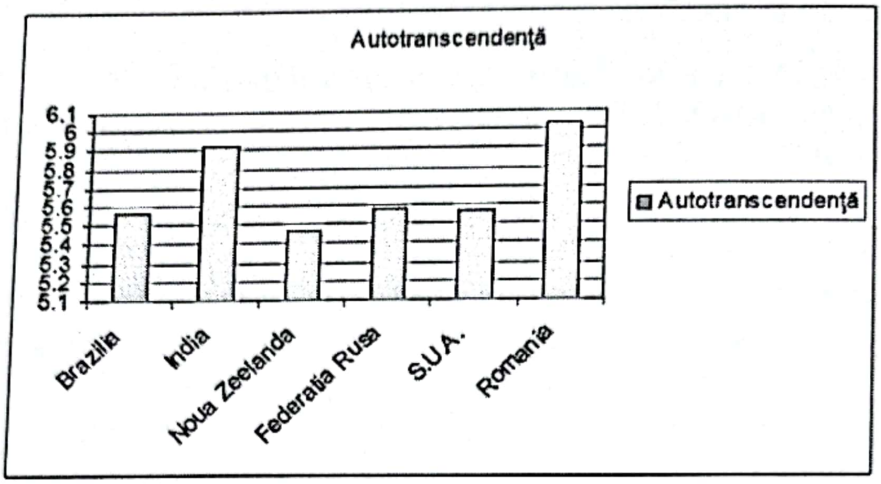


Figura 2: Distribuţia scorurilor la scala *Autoeficienţă/Autodezvoltare*

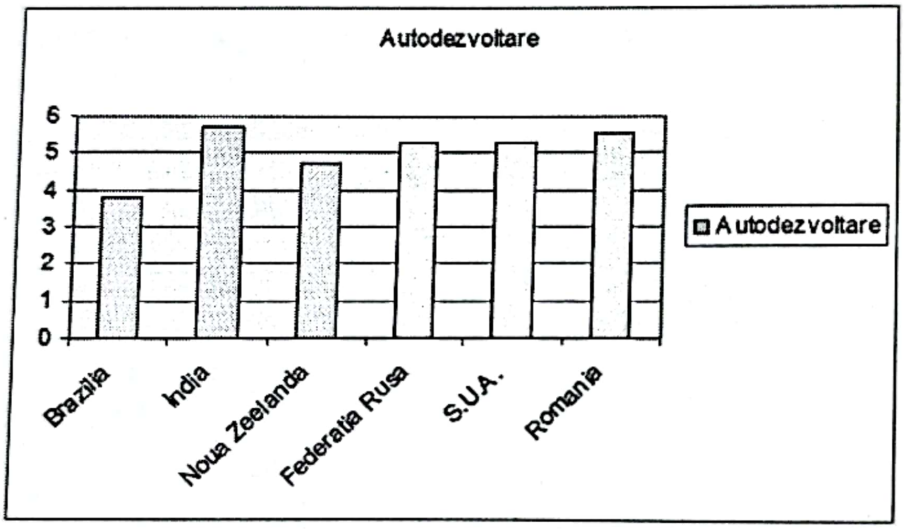
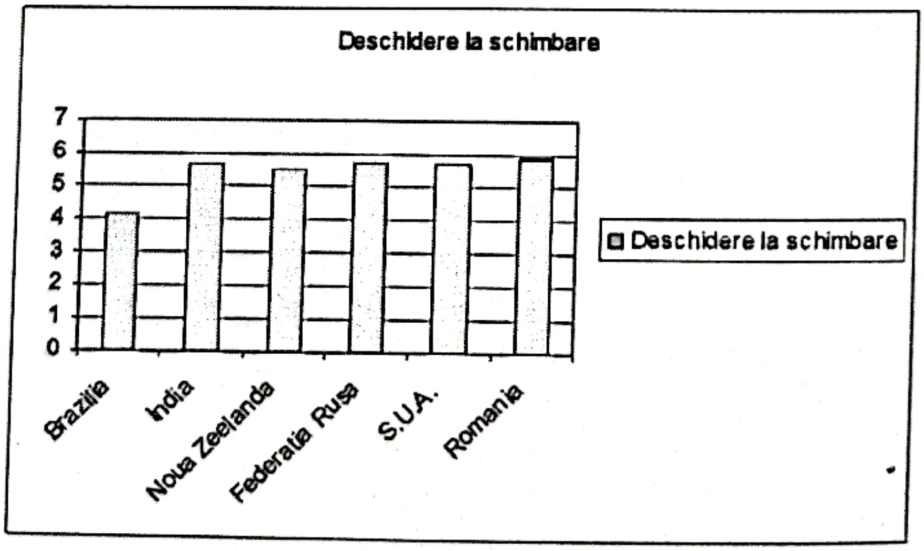


Figura 3: Distribuţia scorurilor la scala *Deschidere la schimbare*



Scanned with OKEN Scanner

Figura 4: Distribuţia scorurilor la scala *Conservatorism*

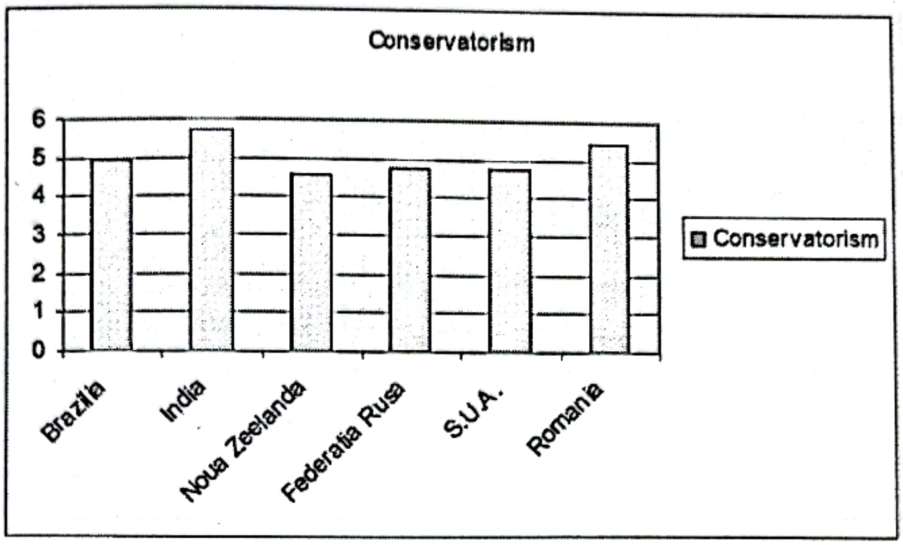


Figura 5: Distribuţia scorurilor la valoarea *Universalism*

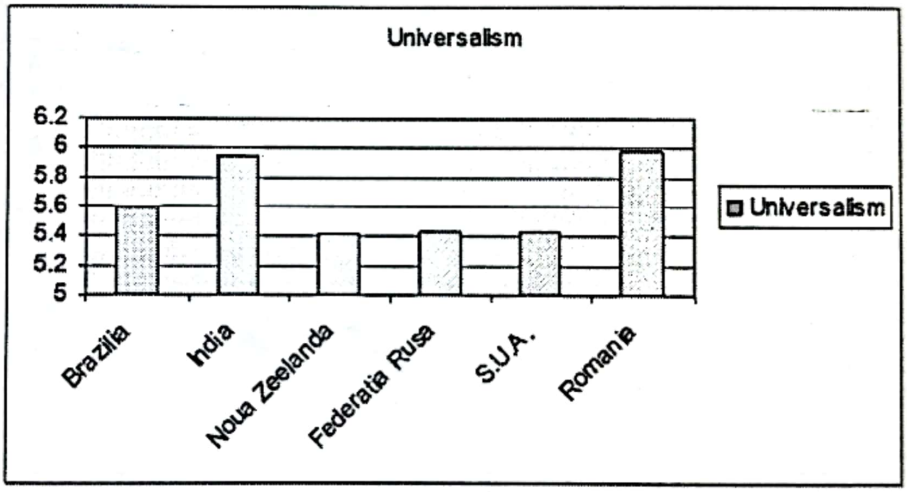
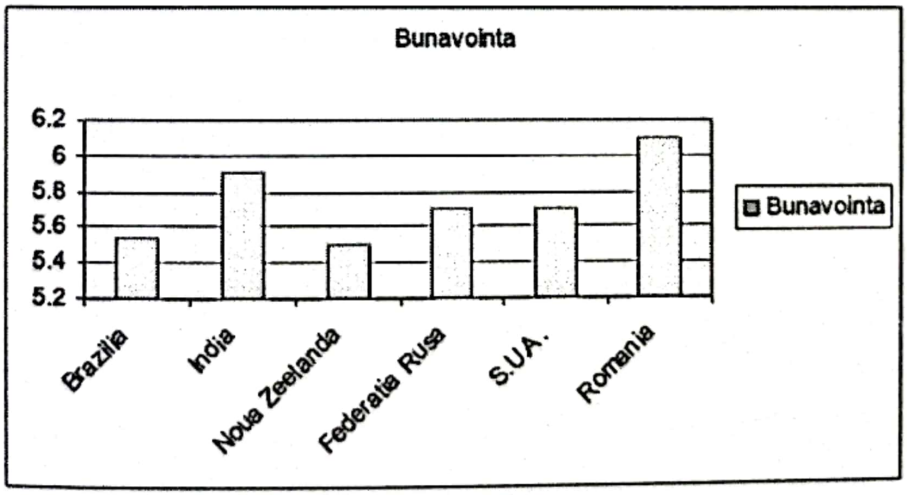


Figura 6: Distribuţia scorurilor la valoarea *Bunăvoinţă*



Scanned with OKEN Scanner

Figura 7: Distribuţia scorurilor la valoarea *Putere*

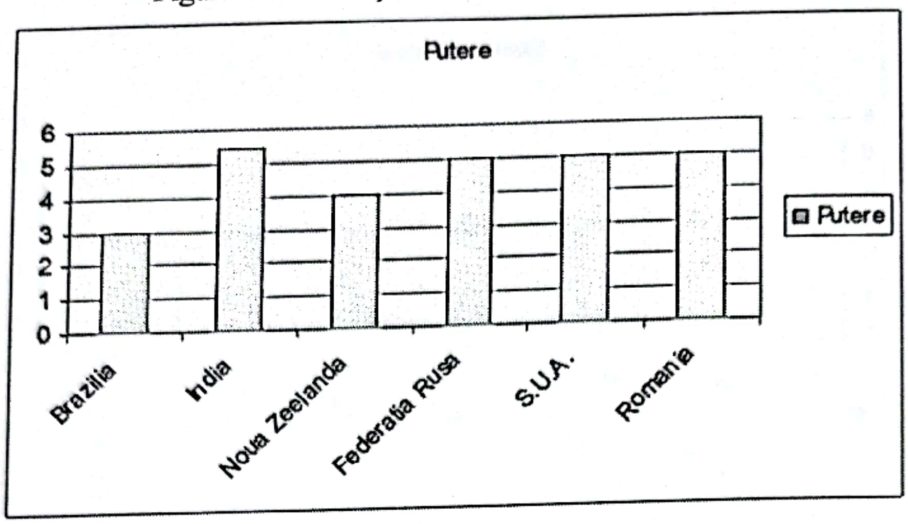


Figura 8: Distribuţia scorurilor la valoarea *Reuşită*

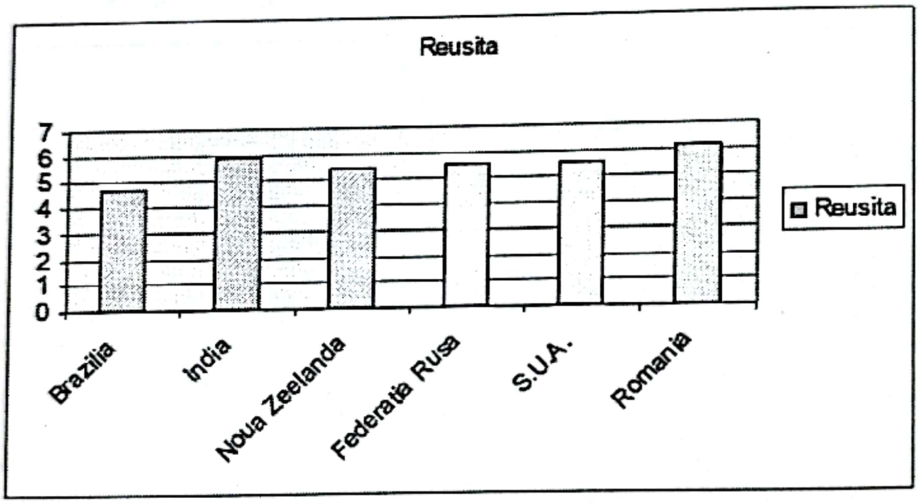
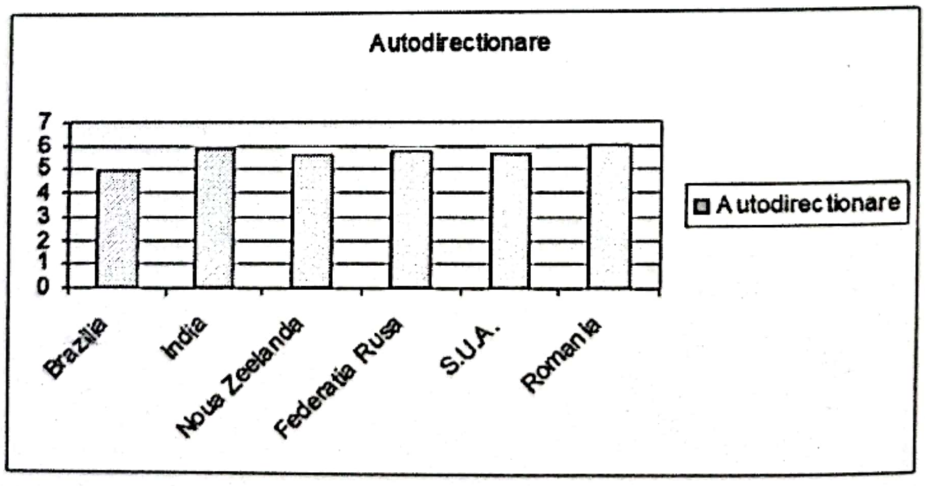


Figura 9: Distribuţia scorurilor la valoarea *Autodirecţionare*



Scanned with OKEN Scanner

Figura 10: Distribuţia scorurilor la valoarea *Stimulare*

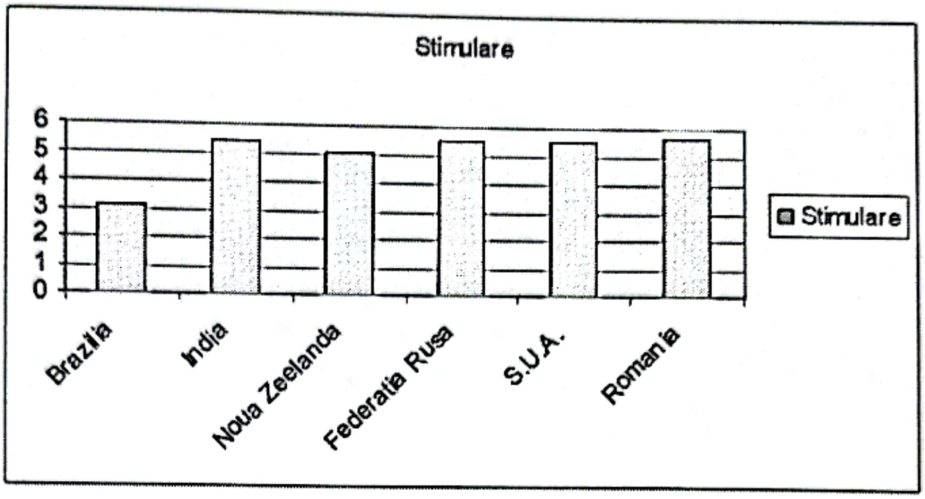


Figura 11: Distribuţia scorurilor la valoarea *Hedonism*

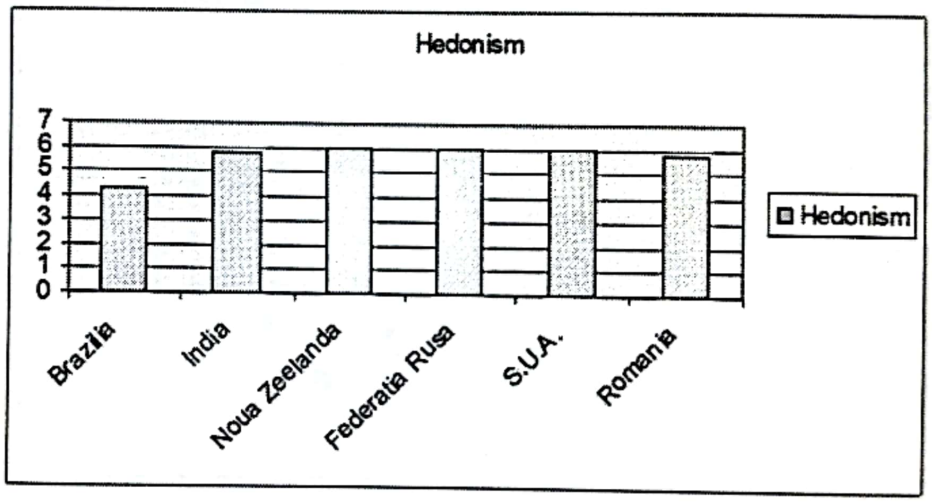
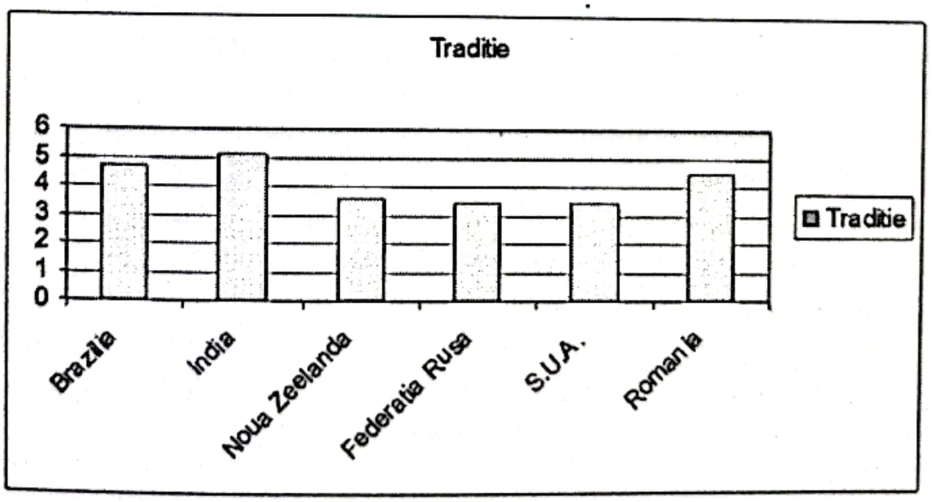


Figura 12: Distribuţia scorurilor la valoarea *Tradiţie*



Scanned with OKEN Scanner

Figura 13: Distribuţia scorurilor la valoarea *Conformism*

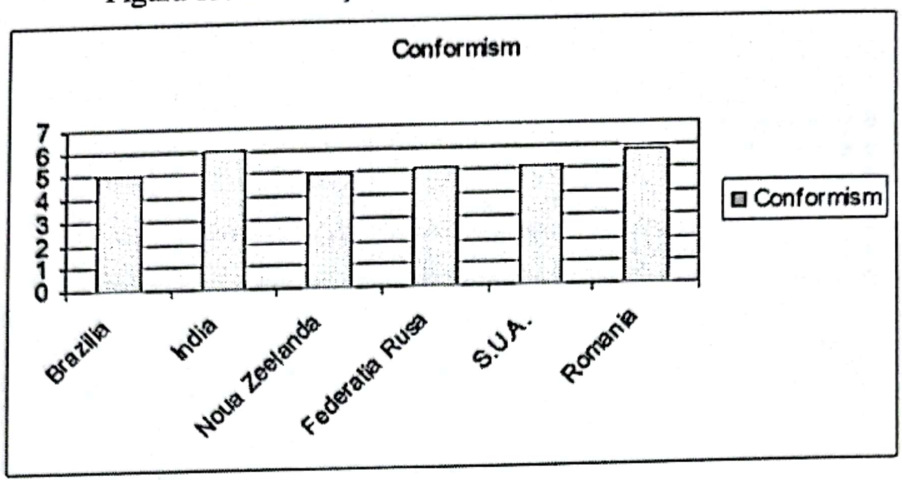
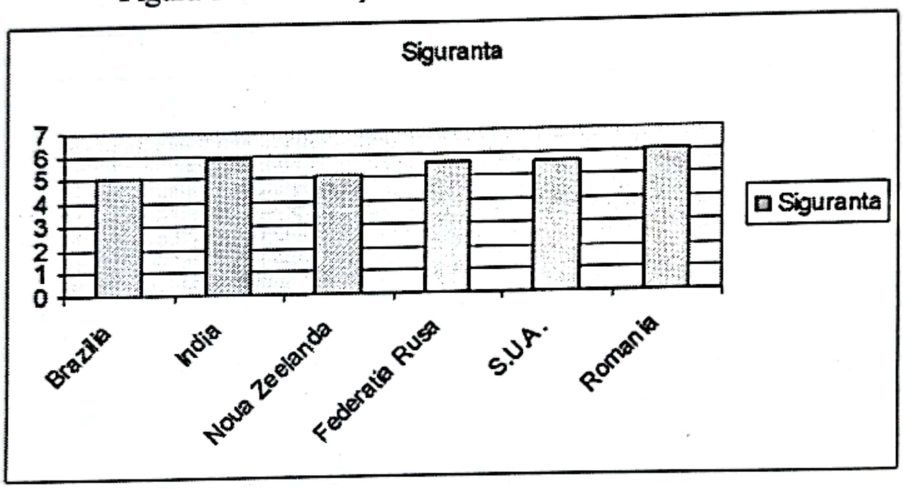


Figura 14: Distribuţia scorurilor la valoarea *Siguranţă*



Loturile studiate fiind formate din studenţi, nu putem concluziona că rezultatele sunt reprezentative pentru întreaga populaţie. Din acest considerent, mediile nu pot fi interpretate ca o dovadă că populaţiile din unele ţări participante la cercetare manifestă o preocupare mai mare pentru anumită scală valorică decât populaţiile din alte ţări.

Putem observa că, în anumită măsură, valorile manifestate de studenţii români sunt foarte apropiate ca nivel de valorile exprimate de către studenţii indieni. Chiar dacă suntem precauţi în interpretarea mediilor obţinute de aceste loturi de participanţi, considerăm că este justificată o privire asupra imaginii generale a distribuţiei scorurilor.

Valorile joacă un rol important în înţelegerea atitudinilor şi comportamentelor, atât la nivelul vieţii cotidiene, cât şi în mediul profesional. Studiul lor ne ajută să putem anticipa cu o anumită probabilitate atitudinile şi, în mod implicit, comportamentele care pot apărea în anumit context, precum şi să le influenţăm.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Au mai apărut la
EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Simpozionul Național „Constantin Noica”
ediția a VI-a
„Concepte deschise”
Craiova, 23–24 mai 2014
București, 2014

*

Simpozionul Național „Constantin Noica”
ediția a VII-a
„Treptele realității”
Târgu-Mureș, 10–11 iunie 2015
București, 2015

*

Simpozionul Național „Constantin Noica”
ediția a VIII-a
„Logos, cuvânt, rostire”
Mănăstirea Brâncoveanu, Sâmbăta de Sus, 20–21 mai 2016
București, 2016

*

Simpozionul Național „Constantin Noica”
ediția a IX-a
„Creație și frumos în rostirea filosofică românească”
Arad, 26–27 mai 2017
București, 2017

*

Simpozionul Național „Constantin Noica”
ediția a X-a
„Sentimentul românesc al ființei”
Râmnicu Vâlcea, 25–26 mai 2018
București, 2018

ISSN 2247–7853
ISSN-L 2247–7853